اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۸۹ء

مدیر:

پروفیسر محمد منور

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۸۹ء)
مدیر	:	محمد منور
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۸۹ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۲۲۴
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ۲۹ | اقبالیات: جنوری تا مارچ، ۱۹۸۹ء | شمارہ: ۴

(اقبال ریویو)

جلد : ۲۹ جنوری مارچ ۱۹۸۹ء شمارہ : ۳

مدیر

پروفیسر محمد منوّر

نائب مدیر : محمد سہیل عمر

مدیرِ معاون : ڈاکٹر وحید عشرت

معاونین : احمد جاوید

محمد اصغر نیازی

انور جاوید

مقالات میں ظاہر کیے گئے خیالات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت "اقبالیات" ۱۲۹ اے نیو مسلم ٹاؤن، لاہور کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی۔

بدل اشتراک

پاکستان

فی شمارہ	۲۰ روپے
زر سالانہ	۶۰ روپے (چار شمارے)

بیرونی ممالک

عام خریدار کے لیے	۱۰ ڈالر سالانہ
طلبہ کے لیے	۷ ڈالر سالانہ
اداروں کے لیے	۱۵ ڈالر سالانہ
فی شمارہ	۳ ڈالر

(بشمول ڈاک خرچ)

ناشر: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۲۹ اے نیو مسلم ٹاؤن، لاہور فون: ۸۵۸۸۴۶

اقبالیات

جلد ۲۹ جنوری - مارچ ۱۹۸۹ء شمارہ ۴

ترتیب

- ڈاکٹر محمد یوسف گورایہ — ناظم صلوٰۃ، ایوانِ اوقاف شاہراہِ قائدِ اعظم، لاہور
- ڈاکٹر عبدالحمید شیخ — ڈائریکٹر سائنس میوزیم۔ لاہور
- ڈاکٹر آصف اقبال خان — وائس پرنسپل، گورنمنٹ کالج آف ایجوکیشن۔ لاہور
- سید افتخار حسین شاہ — پروفیسر گورنمنٹ کالج۔ ملتان
- ڈاکٹر توقیر احمد خان — ۲۳۸۔ بٹلا ہاؤس جامعہ نگر، نئی دلی ۲۵۔ بھارت
- ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی — ملت روڈ، سمن آباد۔ لاہور
- ڈاکٹر حسن اختر ملک — ستلج بلاک، علامہ اقبال ٹاؤن۔ لاہور
- ڈاکٹر محمد ریاض — صدر شعبۂ اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی۔ اسلام آباد
- سید نظر زیدی — الیف۔ ای ۸۶۔ وحدت کالونی۔ لاہور
- ڈاکٹر تحسین فراقی — اُستاد شعبۂ اردو اورینٹل کالج جامعہ پنجاب، لاہور
- ڈاکٹر انور سدید — ستلج بلاک، علامہ اقبال ٹاؤن۔ لاہور
- محمد سہیل عمر — نائب ناظم اقبال اکادمی پاکستان
- ڈاکٹر وحید عشرت — مُعاون ناظم (ادبیات) اقبال اکادمی پاکستان

شخصیات

ایمرسن اور اقبال

پروفیسر سید افتخار حسین شاہ

خالص ادبی اعتبار سے دیکھیں تو جنگِ عظیم کی کوفت کے بعد
یورپ کے قوائے حیات کا اضمحلال ایک صحیح اور پختہ ادبی
نصب العین کی نشو و نما کے لیے نامساعد ہے، بلکہ اندیشہ ہے
کہ اقوام کی طبائع پر دہ فرسودہ سُست رگ اور زندگی کی
دُشواریوں سے گریز کرنے والی بجمّیت غالب نہ آ جائے جو جذباتِ قلب
کو افکارِ دماغ سے متمیز نہیں کر سکتی؛ البتہ امریکہ مغربی تہذیب
کے عناصر میں ایک صحیح عنصر معلوم ہوتا ہے اور اس کی وجہ شاید
یہ ہے کہ یہ مُلک قدیم روایات کی زنجیروں سے آزاد ہے اور
اس کا اجتماعی وجدان نئے اثرات و افکار کو آسانی سے
قبول کر سکتا ہے۔

معاہدۂ عمرانی اور اسلام کا تصوّرِ اقتدارِ اعلیٰ

نعیم احمد

اقتدارِ اعلیٰ کا مسئلہ زمانہ قدیم سے سیاسی ، سماجی ، مذہبی اور قانونی فکر میں مرکزی حیثیت کا حامل رہا ہے ۔ جب سے انسان نے عمرانی زندگی کا آغاز کیا اور گروہوں کی صورت میں اجتماعی زندگی بسر کرنی شروع کی ، اسی وقت سے وہ اس مسئلے کا سامنا کرتا آیا ہے ۔ زمانہ قدیم میں سیاسی و سماجی یا مذہبی و قانونی کی تخصیص ہی نہ تھی ۔ قبیلے کے سردار کے احکام مذہبی حیثیت بھی رکھتے تھے اور قانونی پہلو بھی ۔ قبیلے کی اجتماعی زندگی کی کچھ سمتیں تو از خود مختلف حالات و کوائف کے تحت پیدا ہو جاتیں ، لیکن نزاعی امور میں ایک ایسے مستند آدمی کی ضرورت محسوس کی جاتی تھی جس کے فیصلے کو حرفِ آخر سمجھا جائے ۔ ابتدائی تمدنی زندگی اساطیری عقائد کی دھند میں لپٹی ہوئی تھی ، اسی لیے ہمیں دیوی دیوتاؤں کے تصوں کے ساتھ ساتھ مذہبی پیشوا ، سردار اور جادوگر ما فوق الفطرت طاقتوں اور انسانوں کے درمیان رابطے اور توسل کی حیثیت سے نظر آتے ہیں ۔ قبیلے کے سردار یا مذہبی پیشوا کو آسمانی خداؤں کا نمائندہ سمجھا جاتا اور ان کے احکام کی اطاعت نہ صرف مذہبی طور پر لازمی تھی بلکہ سیاسی اور قانونی حیثیت بھی رکھتی تھی ۔ یہی رجحان بعد میں ''شاہوں کے الوہی حق'' (Divine right of kings) کا باعث بنا ، لیکن سائنسی اور تحقیقی فکر کے ارتقا کے ساتھ ان قدیم نظریات میں بھی تبدیلیاں آتی گئیں ۔ اساطیری خداؤں کے طلسم سے

جس طرح فکرِ انسانی آزاد ہوتی گئی ، اسی طرح مذہبی پیشواؤں ، جادوگروں اور جابر حکم رانوں کے چنگل سے انسانی معاشرت نجات پاتی گئی ۔ یورپ میں ریاست اور کلیسائی علیحدگی اس کی ایک مثال ہے ۔ آج کے دور تک آتے ہوئے انسان نے جہالت ، تعصب اور موہوم عقائد سے نجات حاصل کرنے کے لیے بڑا لمبا اور پُر صعوبت سفر طے کیا ہے اور خود اپنی تقدیر کا مالک بنا ہے ۔ آج کسی مطلق العنان شخص کو قانون و اختیار کا منبع سمجھنا جہالت و پس ماندگی کی علامت سمجھا جاتا ہے ۔ جمہوری اداروں کا وجود میں آنا اس امر کی دلیل ہے کہ انسان نے قانون و اختیار ماورائی قوتوں سے اپنے ہاتھ میں منتقل کر لیا ہے ۔

زیرِ نظر مقالے میں یہ کوشش کی جائے گی کہ "معاہدۂ عمرانی'' کی رو سے اقتدارِ اعلیٰ کے مسئلے کا جائزہ لیا جائے اور اس کا اسلامی نظریۂ حاکمیت کے ساتھ موازنہ کیا جائے ۔

''معاہدۂ عمرانی'' ریاست کے نشو و ارتقا کے بارے میں ایک مفروضے کی حیثیت رکھتا ہے ۔ ریاست کے نشو و ارتقا کو پیش کرنے کے لیے عموماً دو طرح کے طریقِ کار اختیار کیے جاتے ہیں ۔ ایک تجربی اور سائنسی ہے جو کہ ریاست کو ایک عضویے کی مثل تسلیم کرتا ہے اور اسی حوالے سے اس کے ارتقا کا جائزہ لیتا ہے ۔ اس نظریے کا بانی ارسطو تھا جس نے تمدنی زندگی کے ارتقا کی مختلف منازل کا تعین اسی طرح کیا تھا جس طرح ہم کسی فرد کی زندگی کا تعین اس کے بچپن ، سنِ بلوغت اور جوانی وغیرہ سے کرتے ہیں ۔ ارسطو کے خیال میں دو جبلتیں گروہی زندگی کے آغاز میں نہایت اہم کردار ادا کرتی ہیں — جنس (Sex) اور غول پسندی (Gregariousness) ۔ جنسی میلانات کے زیرِ اثر عورت اور مرد اکٹھے رہنا شروع کرتے ہیں ۔ اس سے عائلی زندگی کا آغاز ہوتا ہے (یہاں ارسطو عورت اور مرد کی خدمت کے لیے ایک غلام کو بھی ضروری سمجھتا ہے) ۔ خاوند ، بیوی اور غلام کی یہ تثلیث خاندان کی اولین شکل ہے ۔ اس کے بعد غول پسندی کی جبلت بہت سے خاندانوں کو بہتر سماجی زندگی کے لیے قریب لے آتی ہے ۔ یہ تمدنی ارتقا کی دوسری منزل ہے جسے ارسطو دیہی زندگی (Village Life) یا قبیلے کا نام

دیتا ہے ۔ اس کے بعد اجتماعی زندگی کے مسائل کا پھیلاؤ اس امر کا تقاضا کرتا ہے کہ مختلف دیہات یا قبائل ایک شہری ریاست (City State) میں ضم ہو جائیں ۔ اس نظریے کی رو سے ریاست کو ایک فرد کی طرح سمجھا جاتا ہے جو کہ عضویاتی ارتقا کی طرح نشو و نما پاتی ہے ۔

دوسرا نظریہ قبل تجربی (apriori) ہے ۔ اس میں ایک مفروضہ وضع کیا جاتا ہے اور ریاست کے نشو و ارتقا کو اس مفروضے کی روشنی میں دیکھا جاتا ہے ۔ یہ مفروضہ ''معاہدۂ عمرانی'' ہے ۔ اس مفروضے کی حیثیت کم و بیش وہی ہے جو مذہبی لٹریچر میں ہبوطِ آدم کے قصے کی ہے ۔ بہت سے مذہبی حقائق کو واضح کرنے میں یہ قصہ بہت مفید اور کار آمد ثابت ہوتا ہے ۔ معاہدۂ عمرانی کی حیثیت بھی ایسی ہی ہے ۔ جو معترضین یہ کہتے ہیں کہ ہم تاریخ سے اسے ثابت نہیں کر سکتے ، انھیں یہ دلیل دی جا سکتی ہے کہ اسے صرف ایک صورتِ حال کی توضیح و تشریح کے لیے استعمال کیا جاتا ہے ۔ ہمارا مقصد یہ نہیں کہ ہم تاریخی شواہد سے یہ ثابت کریں کہ پہلا معاہدۂ عمرانی کہاں ہوا تھا اور اس کے شرائط و مقاصد کیا تھے ۔

معاہدۂ عمرانی کا نظریہ سب سے پہلے ہابس (Hobbes) نے پیش کیا اور کہا کہ ریاست کے وجود میں آنے سے پہلے لوگ پیہم جنگ و جدل اور قتل و غارت میں اُلجھے رہتے تھے ۔ کسی کی زندگی کسی وقت بھی محفوظ نہ تھی ۔ ہر شخص اپنی بقا اور سلامتی کے لیے کبھی اپنا تحفظ کرتا اور کبھی حملہ آور ہوتا ۔ سکون و اطمینان کے لمحے کسی کو بھی نصیب نہ تھے ۔ ایسی صورتِ حال سے تنگ آ کر لوگوں نے ایک معاہدہ کیا ۔ اس معاہدے کے تحت اپنے اوپر ایک مطلق العنان حاکم کو مسلط کر لیا اور سارے لوگ اپنے طبعی حقوق سے اس کے حق میں دست بردار ہو گئے ۔ اس سے صرف یہ درخواست کی گئی کہ وہ لوگوں کے جان و مال کے تحفظ کی ضمانت دے ۔ اس کو یہ اختیار دے دیا گیا کہ وہ امنِ عامہ قائم کرنے کے لیے جو چاہے کرے ، اس کے اختیار و اقتدار کو چیلنج کرنے والا کوئی نہیں ۔ اس طرح ہابس نے آمریت کا جواز یہ پیش کیا کہ اس کی بدولت لوگوں کو پیہم جنگ و جدل سے نجات مل گئی اور وہ

ایک پُر سکون ، منظم اور مستحکم معاشرے کی صورت میں رہنے لگے ۔
ہابس کا زمانہ نشأۃ ثانیہ کے بعد کا زمانہ تھا ۔ سترھویں صدی عیسوی کے اس مفکر نے جس دور میں ہوش سنبھالا اس میں ازمنۂ وسطیٰ کے نظریات و عقائد یورپ میں دم توڑ رہے تھے اور بالخصوص انگلستان کلیسا کے تسلط سے نجات پا کر ایک آزاد اور خود مختار ریاست کی حیثیت سے ابھر رہا تھا ۔ لیکن انگلستان کے اندر مختلف فکری رجحانات پیدا ہو رہے تھے ۔ ایک طرف سٹوارٹ (Stuart) کے نظریۂ مطلقیت (Absolutism) پر پارلیمنٹ میں زبردست تنقید جاری تھی اور دوسری طرف لاڈ (Laud) کلیسا میں پیوری ٹن (Puritan) فرقے کی داغ بیل ڈال رہا تھا ۔ اس طرح مذہب اور سیاست دونوں میں یہ سوال اپنی تمام تر شدت کے ساتھ ابھر کر سامنے آیا کہ ''فرد کی اطاعت کا سزا وار کون ہے ؟'' کیتھولک عیسائیوں نے پوپ کی اطاعت فرد کے لیے لازم قرار دی ۔ رائج الوقت قانون اور لاڈ کے نظریے کی رو سے چرچ کی اطاعت واجب تھی ۔ خود مختاری کے حامیوں (Independents) کا خیال تھا کہ فرد کو اپنے ضمیر کی اطاعت کرنی چاہیے ۔ اسی زمانے میں کوئیکرز (Quakers) کا ایک طبقہ موجود تھا جو ''باطنی روشنی'' کی اطاعت کا پرچار کرتا تھا ۔ جیمز (James) اور چارلس (Charles) فرد کی اطاعت کا حق دار شہنشاہ کو گردانتے تھے جب کہ کوک (Coke) پارلیمنٹ کو تمام افراد اور اداروں سے بالاتر سمجھتا تھا ۔ غرض انگلستان میں بھانت بھانت کی بولیاں بولی جا رہی تھیں اور سب کا سوال یہی تھا کہ ''اقتدارِ اعلیٰ یا حاکمیت کا سر چشمہ کون ہے ؟'' فکری انتشار اور نظریاتی بحران کی اس فضا میں تھامس ہابس نے اپنی مشہور کتاب ''آمرِ مطلق'' (*Leviathan*) پیش کی جس نے نہ صرف سیاسی مفکرین کی سوچ کو ایک نئی سمت دی بلکہ سماجی اور اخلاقی فلسفے کے بھی ایک بنیادی اور پارینہ مسئلے کا حل پیش کیا ۔ ''لیویاتھان'' کا مرکزی خیال یہ ہے کہ ہر ریاست میں ایک ایسی مقتدر ہستی ہوتی ہے جس کے اقتدار اور حاکمیت کو نہ چیلنج کیا جا سکتا ہے ، نہ اسے اس سے محروم کیا جا سکتا ہے ، نہ کسی اور کو اس میں شریک کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی حدود و قیود مقرر کی جا سکتی ہیں ۔

ہابس کے سامنے سوال یہ تھا کہ ایسی مقتدر اور مطلق العنان ہستی کیسے منصۂ شہود پر آتی ہے۔ اس کے جواب میں وہ کسی قسم کے تاریخی حقائق اور شواہد کا تجزیہ ضروری نہیں سمجھتا بلکہ اپنے ہی ذہن کے آفریدہ مفروضات کا سہارا لیتا ہے اور اپنا مخصوص نظریہ ''معاہدۂ عمرانی'' پیش کرتا ہے۔ یہ نظریہ اس کی کتاب ''لیویاتھان'' کے پہلے اور تیرھویں باب میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ اس کے خیال میں ریاست کے وجود سے پہلے لوگ ایک پیہم جنگ و جدل کی کیفیت میں تھے [humu humini lupus]۔ اس کے اپنے الفاظ میں :

''اس دور میں کوئی ایسی قوت نہیں جو لوگوں کو اپنے رعب اور تسلط کے زیرِ اثر رکھ سکے۔ وہ اس حالت میں ہوتے ہیں ... جسے جنگ کہا جاتا ہے اور یہ جنگ ایسی ہوتی ہے کہ ہر شخص ... ہر شخص کے در پئے آزار ہوتا ہے .... ایسی حالت میں صنعت و حرفت کا کوئی امکان نہیں ہوتا ... کیونکہ اس کے ثمرات غیر یقینی ہوتے ہیں، کوئی جہاز رانی نہیں ہوتی .... نتیجۃً کرۂ ارض پر تہذیب نام کی کوئی شے نہیں ہوتی، نہ ہی اشیائے ضروریہ کا استعمال ہوتا ہے کہ انہیں بحری راستوں سے درآمد کیا جائے، کوئی اقامتی عمارت نہیں ہوتی، نقل و حرکت کے کوئی آلات نہیں ہوتے۔ نہ ہی کوئی ایسی شے ہوتی ہے جسے بہت زیادہ قوت درکار ہو۔ کرۂ ارض کے بارے میں کوئی علم نہیں ہوتا، وقت شماری کا کوئی آلہ نہیں ہوتا، علوم و فنون کا کوئی وجود نہیں ہوتا، کوئی معاشرہ نہیں ہوتا اور جو سب سے بدترین پہلو ہے وہ مرگِ ناگہانی کا مسلسل خوف و خدشہ ہے۔ انسان کی زندگی اس حالت میں تنہا، کس مپرسی کی حالت میں گھناؤنی، وحشیانہ اور مختصر ہوتی ہے!''[1]

اب چونکہ انسان حیوانِ محض سے بلند تر ہے اور عقل و خرد کی صفات سے متصف ہے۔ لہذا اُس نے اپنے آپ کو اس قابلِ نفرت اور خوف و خطر کی حالت سے نکالنے کی شعوری کوشش کی۔ لوگوں نے اپنی رضامندی سے ایک غیر تحریری معاہدہ کیا اور بلا جبر و اکراہ اپنے اوپر ایک ایسے آمرِ مطلق کو مسلط کر لیا جس کی غیر مشروط اطاعت کو

۱۔ ''لیویاتھان''، باب اول۔

معاہدے کی رو سے ہر فرد پر فرض قرار دیا گیا ۔ تمام افراد اپنے فطری حقوق سے دست بردار ہو گئے ۔ اپنے گلے میں اُس کی اطاعت و غلامی کا پٹہ ڈال کر اُس کی زنجیر اس آمرِ مطلق کے ہاتھ میں تھما دی ، صرف اس لیے کہ مسلسل جنگ و جدل اور عدم تحفظ کی مستقل کیفیت سے نجات مل سکے ۔

ہابس کے اس نظریے میں چار امور ایسے ہیں جو فلسفۂ سیاست اور فلسفۂ قانون کے طالبِ علم کے لیے قابلِ غور ہیں :

(۱) ہابس اگرچہ فطری قانون (Natural Law) کو تسلیم کرتا ہے ، تاہم ریاست میں اس کی اس اہمیت کو ختم کر دیتا ہے ۔ ریاست کے حتمی قوانین کا صدور حکم ران کے احکام سے ہوتا ہے :

''حکومتیں ۔ ۔ ۔ تلوار کے بغیر ۔ ۔ ۔ محض الفاظ کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ ۔ ۔ اور اُن کے اندر اتنی قوت نہیں ہوتی کہ کسی شخص کا تحفظ کر سکیں ۔''[۲]

(۲) ریاست کے بغیر معاشرہ منتشر اور غیر منظم انسانوں کا ایک ہجوم ہے ۔ حکم ران کی وجہ سے ریاست اور حکومت کی شکل بنتی ہے اور حکم ران کے ہاتھ میں تمام اختیار ہوتا ہے ۔ سماجی اور قانونی اصول و ضوابط اسی کے احکام سے اخذ ہوتے ہیں ۔

(۳) کلیسا کو حتمی اور غیر مشروط طور پر ریاست کے ماتحت کر دیا گیا ہے ۔ کلیسا کی طرح کوئی اور ادارہ بھی خود مختار نہیں ہو سکتا ۔ جو ادارہ بھی وجود میں آئے گا اس کا حقیقی سربراہ حکم ران ہوگا ۔

(۴) ہابس اگرچہ ملوکیت کا حامی ہے تاہم حکومت کی شکل اس کے نزدیک غیر اہم ہے ۔ اصل چیز حکم ران کا غیر مشروط

۲۔ ایضاً ، حصہ دوم ، باب ۱۷ ۔

ایمرسن اور اقبال کے سوانح نگاروں کے بیانات کے مطابق دونوں کے بزرگ مذہب سے خاص لگاؤ رکھتے تھے۔ دوسری قدرِ مشترک دونوں کے آباؤ اجداد کی ہجرت تھی۔ ایمرسن کے بزرگ قدیم دنیا کے پرانے انگلستان سے سترہویں صدی عیسوی کے درمیانی دور میں ہجرت کر کے نئی دنیا یعنی امریکہ کے نئے انگلستان یعنی بوسٹن میں آباد ہوئے تھے۔ اقبال کے دادا انیسویں صدی عیسوی کے شروع میں کشمیر کی وادی جنت نظیر سے ہجرت کر کے سیالکوٹ میں پناہ گزیں بنے تھے۔

ہجرت کا سلسلہ ہجرتِ آدم سے جاری و ساری ہے۔ اقوامِ عالم کی تاریخ کا مطالعہ کرنے سے ہجرت کی دو نمایاں صورتیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔ پہلی صورت کو اقتصادی، مذہبی، سیاسی، معاشرتی اور احتسابی عوامل کا نتیجہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس سے مجبوری کے احساس کا اظہار ہوتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک انسان یا انسانوں کا ایک گروہ اپنے شہر یا علاقے یا ملک میں خوش حال ہونے کے باوجود اپنی مرضی سے خوشحال تر ہونے کے لیے ہجرت اختیار کرتا ہے۔ تاریخ میں ہجرت کی دونوں صورتوں کی مثالیں عارضی نوعیت کی بھی ملتی ہیں اور مستقل قسم کی بھی۔

ہجرت کے سلسلہ میں یہ پہلو بھی قابلِ توجہ ہے کہ جب کوئی شخص مستقل رہائش کے ارادے سے کسی مقام پر اپنا مسکن بنا لیتا ہے تو زمین گیر بن جاتا ہے۔ اس کی صورت زمین جنبد نہ جنبد گل محمد جیسی ہوتی ہے۔ وہ مہم جو نہیں رہتا۔ اس کے برعکس اپنی نئی دنیا میں قدم رکھنے والے

تغیر پسند ہوتے ہیں۔ اپنی ذات پر بھروسہ کرتے ہیں اور ذہنی اور جسمانی توانائی سے مالا مال نظر آتے ہیں۔ دو چار نسلوں تک یہ توانائی برقرار رہتی ہے یا ایمرسن اور اقبال کی صورت میں اپنا ارفع اور اعلیٰ مظہر دکھا کر روبہ زوال ہو جاتی ہے۔ ہر عظیم شخصیت کے اس عمرانی پہلو کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہیں۔

برصغیر کی قدامت کے مطابق اس کے مہاجرین کی فہرست بھی طویل ہے۔ اس میں ملک سے باہر جانے والے اور ملک کے اندر آنے والے بھی، ایک شہر یا علاقہ سے دوسرے شہر یا علاقہ میں انتقال سکونت کرنے والے بھی، عارضی بنیاد پر بھی اور مستقل حیثیت سے سفر کرنے والے بھی، مجبور بھی اور مختار بھی۔ غرض سبھی شامل ہیں۔ البتہ اس عالم آب و گل سے عالم خیال میں ہجرت کرنے والے بہت کمیاب ہیں۔ آزاد کی طرح "شہرت عام اور بقائے دوام" کا دربار سجانا ہر کسی کے بس کی بات نہیں...... جس طرح اردو میں بے خیالی "ہجرت نامہ" لاجواب ہے اسی طرح فارسی میں "جاوید نامہ" بے مثال ہے۔ انگریزی میں دانتے کی "ڈیوائن کامیڈی" بھی ایک ایسا ہی شاہکار ہے۔

"جاوید نامہ" کے خیالی مہاجر زندہ رود یعنی اقبال نے عالم حقیقی میں ۱۸۹۵ء میں پہلی اور آخری ہجرت سیالکوٹ سے لاہور میں کی تھی۔ اس کے علاوہ کبھی پنجاب سے، برصغیر سے اور کبھی پوری دنیا سے ہی ہجرت کرنے کی تمنا کا اظہار توان کے کلام اور خطوط میں ملتا ہے۔ بالخصوص عطیہ فیضی کے نام خطوط میں، مثلاً ۹ اپریل ۱۹۰۹ء کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

"میری خواہش یہ ہے کہ جلد اس ملک سے بھاگ جاؤں"[۲]

لیکن دوسری بار ہجرت کی نوبت نہ آئی۔ سیالکوٹ سے ہجرت کی وجہ بظاہر دولتِ علم میں اضافہ کی خواہش تھی لیکن حصول زر کی تمنا کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ لاہور پہنچنے سے پہلے ہونہار بروا کے چکنے چکنے پات دیکھ کر گجرات کے ایک متمول سول سرجن[۳] اقبال سے اپنی بیٹی بیاہ چکے تھے۔ غریب متوسط گھرانہ کے حساس شادی شدہ طالب علم اور ایک امیر کبیر خاندان کے داماد کو معاشی ناہمواریوں کا اسی دور میں شدت سے احساس ہوا جس کا نتیجہ اس شادی کی ناکامی کی صورت میں نکلا۔ تعلیم کے میدان میں البتہ تاریخ کے اعتبار سے اقبال با اقبال ثابت ہوئے ۱۸۹۵ء میں ایم اے کیا اور یونیورسٹی میں اول قرار پائے۔ اس امتیاز کی وجہ سے انہیں گولڈ میڈل ملا اور پیشہ ورانہ زندگی سے وابستہ ہونے اس کامیابی سے شیخ نور محمد جیسا دین دار باپ تو مطمئن ہو سکتا تھا لیکن سول سرجن کی نازپرورد

بیٹی کا خوش ہونا، ممکن نہ تھا۔ پھر بڑے بھائی کے مالی احسانات کا بوجھ بھی کندھوں سے نہیں اتارا جاسکتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ یورپ جانے سے پہلے پیشۂ پیغمبری ترک کرنے کے لیے آمادہ نظر آتے ہیں E.A.C بننے کی کوشش اور وکالت کا امتحان دینا، اسی سلسلہ کی کڑیاں ہیں۔ ان حالات میں اصلاحِ معاش کی ایک ممکنہ صورت چونکہ پردیس میں قسمت آزمائی بھی تھی۔ اس لیے اُن کی زبان پر اس قسم کے شعر بھی جاری ہو گئے ۔

کھول دے گا دشتِ وحشت عقدۂ تقدیر کو
توڑ کر پہنچوں گا میں پنجاب کی زنجیر کو

مدتیں گزری ہیں مجھ کو رنج و غم سہتے ہوئے
شرم سی آتی ہے اب اس کو وطن کہتے ہوئے

چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے
شرابِ علم کی لذّت کشاں کشاں مجھ کو

اسی زمانے میں بقول ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار :

"ڈاکٹر سٹریٹن سنسکرت کے پروفیسر اور اورنٹیل کالج کے پرنسپل (مع رجسٹرار پنجاب یونیورسٹی) تھے، اُن سے بھی اقبال کے تعلقات بڑے خوشگوار تھے۔ ڈاکٹر سٹریٹن کی شخصیت سے متاثر ہو کر اقبال اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے امریکہ جانے کا بھی سوچ رہے تھے، اپنی اس خواہش کا اظہار اقبال نے اُس تعزیتی خط میں کیا ہے جو ڈاکٹر سٹریٹن کی وفات پر انہوں نے مسز سٹریٹن کو لکھا۔ ڈاکٹر سٹریٹن موسم گرما کی تعطیلات میں کشمیر گئے ہوئے تھے جہاں گلمرگ میں ۲۲ اگست ۱۹۰۲ء کو اُن کا انتقال ہو گیا تھا۔ اقبال اپنے تعزیتی خط میں لکھتے ہیں :

It is impossible to forget him, so great is the intensity of the impression which he has left upon our minds. It is no exaggerate to say that it was his personality alone which turned our attention to the American people and their noble and disinterested character. We in India do not make many distinctions. He was a Canadian, but

to us he was an American. Believe it is through Dr. Stration's influence that some peoplt here are thinking of joining American Universities, and I am one of them.

اس خط کے ضمن میں مسز سٹریٹن نے یہ بھی لکھا ہے کہ مکتوب نگار (اقبال) نے امریکن یونیورسٹیوں میں داخلہ وغیرہ کے قواعد معلوم کرنے کی بھی کوشش کی لیکن بعض موانعات کے باعث اُن کی یہ خواہش بار آور نہ ہو سکی۔"[۵]

امریکہ میں اقبال کی دل چسپی کا ثبوت ان کی پہلی تصنیف علم الاقتصاد مطبوعہ ۱۹۰۴ء سے بھی ملتا ہے۔ اس کتاب میں "لگان اور اُجرت" پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مگر امریکہ کے مشہور محقق واکر اس مسئلہ کی نہایت زور سے تردید کرتے ہیں اور انگریزی محققین کی تحریروں پر مندرجہ ذیل اعتراض کرتے ہیں "یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ اُجرت ہر حالت میں سرمائے کی مقدار میں سے ادا کی جائے جو کارخانہ دار کے پاس پہلے سے جمع ہو۔ انگریزی محققین کا یہ مسئلہ صرف انگلستان کے حالاتِ اقتصادی کے مشاہدے کا نتیجہ ہے۔ صوبجاتِ متحدہ امریکہ میں چونکہ دست کاروں کی مالی حالت اچھی ہے اس واسطے کارخانہ دار اشیاء کی فروخت کے بعد اُجرت ادا کرتے ہیں اگرچہ وہاں کے دست کار اپنی اپنی ضروریات کے مطابق فروختِ اشیاء سے پہلے بھی اپنی اُجرت کا کچھ حصہ لے سکتے ہیں۔"[۶]

اقبال کا ایک مضمون بعنوان "قومی زندگی" ماہنامہ "مخزن" کے اکتوبر ۱۹۰۴ء کے شمارہ میں شائع ہوا تھا۔ اس مضمون میں بھی امریکہ کا ذکر ان الفاظ میں ملتا ہے۔

"حال کی قوموں کی طرف نظر دوڑاؤ تو معلوم ہوگا کہ امریکہ اور آسٹریلیا کی اصلی قومیں ایک اعلیٰ تر تمدن اور تہذیب کے سیلِ رواں کے آگے قریباً قریباً نیست و نابود ہو گئی ہیں۔"

امریکہ میں اقبال کی دل چسپی کی وجہ کا سراغ "پیام مشرق" مطبوعہ ۱۹۲۳ء کے دیباچہ میں

بدیں صورت ملتا ہے:

"خالص ادبی اعتبار سے دیکھیں تو جنگ عظیم کی کوفت کے بعد یورپ کے قوائے حیات کا انحلال ایک صحیح اور پختہ ادبی نصب العین کی نشو و نما کے لیے نامساعد ہے بلکہ اندیشہ ہے کہ اقوام کی طبائع پر دہ فرسودہ، سست رگ اور زندگی کی دشواریوں سے گریز کرنے والی عجمیت غالب نہ آجائے، جو جذباتِ قلب کو افکارِ دماغ سے متمیز نہیں کر سکتی۔ البتہ امریکہ مغربی تہذیب کے عناصر میں ایک صحیح عنصر معلوم ہوتا ہے اور اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ یہ ملک قدیم روایات کی زنجیروں سے آزاد ہے اور اس کا اجتماعی وجدان نئے اثرات و افکار کو آسانی سے قبول کر سکتا ہے۔"

اقبالیات کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اپنی زندگی کے ابتدائی دور یعنی ۱۹۰۵ء تک ایمرسن، لانگ فیلو اور دیگر امریکی مفکرین کی تحریروں کی بدولت امریکہ کے روایت شکن اور اپنی پہچان کے ترجمان رجحانات سے آشنا ہو چکے تھے۔ اس کا ثبوت "بانگ درا" کے پہلے حصہ میں شامل ایمرسن کی نظموں سے ماخوذ دو نظمیں بھی ہیں، جن کے عنوانات ایک "پہاڑ اور گلہری" اور "رخصت اے بزم جہاں" ہیں۔ "علم الاقتصاد" اور "پیامِ مشرق" میں امریکہ کے جس قابلِ ستائش پہلو کی طرف اقبال نے اشارہ کیا ہے، میرے خیال میں وہی پہلو ایمرسن کی طرف اقبال کی خاص توجہ کا باعث بنا۔ بانگِ درا میں شامل دس نظمیں ماخوذ ہیں۔ ان میں سے پانچ ایسی ہیں جن کے عنوانات کے نیچے ماخوذ تو لکھا ہے لیکن شاعر کا نام ظاہر نہیں کیا گیا۔ دوسری پانچ نظموں میں سے ایک ایک تو لانگ فیلو، ٹینی سن اور ولیم کوپر کی نظموں سے ماخوذ ہیں اور باقی دو کی بنیاد ایمرسن کی نظمیں ہیں۔ اس طرح سے ایمرسن کو دوسرے شعرا کے مقابلہ میں زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ بانگِ درا میں شامل جن ماخوذ نظموں کے ساتھ شاعروں کا حوالہ موجود نہیں، بعض محققین بالخصوص خلیفہ عبدالحکیم، پروفیسر حمید احمد خاں، جابر علی سید اور ڈاکٹر اکبر حسین قریشی اُن کے نام شائع کر چکے ہیں بلکہ اقبال کی بعض دوسری نظموں کے کلی یا جزوی صورت میں ترجمہ یا ماخوذ ہونے کا سراغ بھی لگا چکے ہیں۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم:

"اقبال کی ۱۹۰۵ء تک کی نظموں میں انگریزی شاعری کا اثر غالب ہے، کئی نظمیں انگریزی نظموں کا، آزاد اور دلکش ترجمہ ہیں، کئی نظمیں ایسی ہیں

جو ترجمہ تو نہیں لیکن انداز، تاثر، تفکر اور اسلوب بیان انگریزی ہے...... "مکڑا اور مکھی" اور "پہاڑ اور گلہری" پر اردو اور فارسی روایات کا پرستار شاعر کاہے کو کوئی نظم لکھتا۔.... کئی نظمیں انگریزی شعرا کے ترجمے ہیں لیکن ترجمے ایسے ہیں کہ ترجمے معلوم نہیں ہوتے۔ کسی زبان کی نظم کا کامیاب اور مؤثر ترجمہ فقط وہی شاعر کر سکتا ہے جو پہلے اصل نظم کی نفسیات میں غوطہ لگا سکے۔[۷]

خلیفہ عبدالحکیم کے خیال میں داغ کا مرثیہ، ورڈز ورتھ کی موت پر آرنلڈ کے مرثیہ کی یاد دلاتا ہے اور گرے کی نظم "ایلجی" کا "گورستان شاہی میں" کا اثر دکھائی دیتا ہے۔[۸]

پروفیسر حمید احمد خاں اپنی تصنیف "اقبال کی شخصیت اور شاعری" میں اقبال پر مغربی زبانوں کے اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"بچوں کے لیے اقبال نے جو ترجمے کیے ہیں، وہ اس پہلے دور میں بھی بیان کی سادگی اور پختگی کا اچھا نمونہ پیش کرتے ہیں۔ 'ایک پہاڑ اور گلہری' ایمرسن کی مشہور 'ننھی منی' نظم کا ترجمہ ہے:

کوئی پہاڑ یہ کہتا تھا ایک گلہری سے
تجھے ہو شرم تو پانی میں جا کے ڈوب مرے

لیکن انصاف یہ ہے کہ ایمرسن کا آغاز The mountain and the squirrel, Had a quarrel

Quarrel اور Squirrel کے تناغموں کی کھڑکھڑاہٹ سے صوتی چپقلش کا جو لطف دے گیا ہے وہ ترجمے میں پیدا نہیں ہو سکا۔"[۹]

حمید احمد خاں کا اس نظم کو ترجمہ قرار دینا اور ایمرسن کے شعر کو اقبال کے شعر سے بہتر قرار دینا میرے خیال میں درست نہیں، اقبال کے ماخوذ شعر کو محاورے کے خوبصورت اور برمحل استعمال اور طرز بیہ مکالمہ نے بچوں کے لیے زیادہ پُر اثر اور دل نشیں بنا دیا ہے۔

خلیفہ عبدالحکیم اور حمید احمد خاں، دونوں نے اقبال کی دوسری ماخوذ نظم "رخصت اے بزم جہاں" کے متعلق کچھ نہیں لکھا حالانکہ پہلی نظم تو بچوں کے لیے ایک سبق آموز حکایت ہے اور دوسری نظم انداز فکر اور طرز بیان کے اعتبار سے اہل نظر کے لیے زیادہ اہم ہے۔

جابر علی سید کے مضامین کے مجموعہ "اقبال ایک مطالعہ" میں ایمرسن کا ذکر پروفیسر بیزل وِلّی کی تصانیف Background Series کے حوالے سے بدیں الفاظ ملتا ہے:

"پروفیسر بیزل وِلّی کی تصانیف، جس میں سب انگلستانی مصنفین ہیں، فطرت کے بارے میں ہیں۔ یہ سلسلہ ۱۹۳۰ء اور ۱۹۲۲ء کے درمیانی عرصہ میں لکھا گیا، جب اقبال ابھی زندہ تھے اور یہ کہنا بلکہ دعویٰ کرنا غلط نہ ہوگا کہ وہ اس سلسلۂ تصانیف سے واقف تھے۔ انیسویں صدی کے جن رومانی شعرا شیلی، ورڈز ورتھ، کولرج، ٹینی سن، ایمرسن وغیرہ سے متاثر تھے، اُن کے بارے میں تفصیلی جائزے سے واقف ہونا، اُن کے لیے فطری بھی تھا اور دلفریب بھی...... پروفیسر بیزل وِلّی کی گرانقدر تالیف یقیناً ان کے مطالعہ میں رہی ہو گی...... بانگِ درا کی ابتدائی بیسیوں نظمیں صرف اور صرف ورڈز ورتھ کے نظریۂ فطرت کی صدائے بازگشت ہیں۔"

جابر کی اس رائے سے مجھے اختلاف ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ ایمرسن امریکی تھے، انہیں انگلستانی مصنفین میں شامل کرنا درست نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ایمرسن کو رومانی شعرا میں شمار کرنا بھی مناسب نہیں کیونکہ اس کی وجۂ شہرت رومانیت نہیں۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ کسی داخلی یا خارجی شہادت کے بغیر یہ دعویٰ کرنا مناسب معلوم نہیں ہوتا کہ بیزل وِلّی کی تالیف اقبال کے مطالعہ میں رہی ہو گی۔ اقبال کی فطرت نگاری کا نمایاں دور اُن کی شاعری کا ابتدائی دور ہے اور پھر Background Series کے سالِ اشاعت سے پہلے اقبال اپنی اردو اور فارسی شاعری کا بیشتر حصّہ لکھ چکے تھے۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ بانگِ درا کی ابتدائی بیسیوں نظموں کو ورڈز ورتھ کے نظریۂ فطرت کی صدائے بازگشت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ خود جعفر نے بھی ایسی بیس نظموں کی بھی نشاندہی نہیں کی۔ اقبال کے پورے کلام میں سے مشکل بیس مصرعوں کا حوالہ دیا ہے ایک حوالہ غلط بھی ہے۔ جابر لکھتے ہیں:

"Immortality Ode کے آخر میں ورڈز ورتھ کہتا ہے۔

"To me the meanest flower that grows can
give thoughts that do often lie too deep for tears"

اور اقبال کہتے ہیں :

علم کے حیرت کدے میں ہے کہاں اس کی نمود
گُل کی پتی میں نظر آتا ہے رازِ ہست و بود[۱۱]

یہ شعر چونکہ اقبال کی نظم "رخصت اے بزمِ جہاں" میں شامل ہے اور اس نظم کو اقبال نے خود ایمرسن کی نظم سے ماخوذ قرار دیا ہے۔ اس لیے اسے ورڈزورتھ کا اثر قرار دینا میرے خیال میں درست نہیں۔ محولہ بالا شعر ایمرسن کی نظم Good bye. کے اس آخری بند کا تاثر ہے۔

"I laugh at the lore and pride of man. A sophist schools, and learned clan. For what are they all, in their high conceit, when man in the bush with God may meet."

جابر کا یہ فیصلہ بھی وضاحت طلب ہے :

"تخلیقی سطح پر ورڈزورتھ اقبال کا محبوب ہے لیکن فلسفیانہ اور نظریاتی سطح پر اُن کا ماڈل کولرج ہے"[۱۲]

حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ اقبال نے ورڈزورتھ اور کولرج کا کچھ اثر قبول تو کیا لیکن بالواسطہ ...... اور یہ واسطہ ایمرسن تھا جس کا اقبال نے بانگِ درا کے پہلے حصہ میں ہی واضح صورت میں نام لینا مناسب سمجھا۔

ڈاکٹر اکبر حسین قریشی نے اپنے طویل تحقیقی مقالہ "مطالعہ تلمیحات و اشاراتِ اقبال" میں مذکورہ نظموں کا جائزہ لیتے ہوئے ایمرسن کی اُن دو نظموں کو بھی اپنے مقالہ میں پیش کر دیا ہے، جن سے اقبال کی نظمیں ماخوذ ہیں۔ پہاڑ اور گلہری کے متعلق ڈاکٹر اکبر حسین قریشی لکھتے ہیں:

"اس نظم میں اقبال نے بچوں کو جو نصیحت کی ہے، وہ مشہور امریکی شاعر ایمرسن کے کلام سے ماخوذ ہے۔ رالف والڈو ایمرسن مشہور امریکی شاعر اور انشا پرداز ۲۵ مئی ۱۸۰۳ء کو بمقام بوسٹن پیدا ہوا۔ اس نے کئی مرتبہ یورپ کی سیاحت بھی کی۔ ۱۸۳۶ء میں ایمرسن نے اپنے خطبات کو شائع کیا، جنھیں اُس کی ابتدائی نظموں کی طرح کم لوگوں نے پڑھا اور بہت کم لوگوں نے سمجھا، لیکن اس مجموعے سے جس کا نام Nature تھا، اُس کی آئندہ تصانیف پر کافی روشنی پڑتی تھی کہ وہ کس معیار کی ہوں گی۔ اس

کے بعد ایمرسن کی نظموں کے کئی مجموعے شائع ہوئے اور اس نے طویل عمر پاکر ۲۷ اپریل ۱۸۸۲ء کو انتقال کیا۔[۱۳]

ایمرسن کی مختصر نظم میں جو حسن اور جامعیت ہے، وہ اقبال کی اس نسبتاً طویل نظم میں نہیں۔ ایمرسن اور اقبال، دونوں کی یہ بیانیہ نظمیں ہیں لیکن ایمرسن قابلِ ترجیح اس لیے ہے کہ اُس نے واقعہ کے تاثر کو غیر مفصل Immediate انداز میں پیش کر دیا ہے اور اقبال کی نظم کی خامی یہ ہے کہ انھوں نے اخلاقی نتائج پہلے نظم کر دیئے ہیں اور اصل واقعہ بعد میں بیان کیا ہے۔[۱۴]

میرے خیال میں ڈاکٹر قریشی کی اخلاقی نتائج کے سلسلہ میں رائے درست نہیں ہے کیونکہ اقبال نے بھی اصل اخلاقی نکتہ آخری شعر میں اس طرح بیان کیا ہے:

نہیں ہے چیز نکمی کوئی زمانے میں
کوئی بُرا نہیں قدرت کے کارخانے میں

شروع شروع میں اخلاقی پہلو بیان نہیں کیے گئے۔ پہاڑ اور گلہری کے کمزور پہلو ایک دوسرے کی زبان سے طنزیہ اور ڈرامائی انداز میں پیش کیے گئے ہیں۔ اس انداز نے نظم کو شروع ہی سے پُرکشش بنا دیا ہے۔ اقبال کی بانگِ درا میں ۱۴ مصرعوں پر مشتمل ماخوذ نظم کو نسبتاً طویل نظم قرار دینا بھی درست نہیں ہے۔ انگریزی نظم کے ۱۹ مصرعے ہیں۔ یہ نظم شروع میں بلاشبہ اقبال نے طویل صورت میں لکھی تھی لیکن بانگِ درا میں اسے شائع کرتے ہوئے مندرجہ ذیل بارہ اشعار خارج کر دیئے۔

پہاڑ

ذرا سے قد پہ تجھے چاہیئے نہ اترانا
کہ میرے سامنے تیرا گھمنڈ ہے بیجا
مرے طفیل سے پانی ملا ہے دریا کو
دبائے بیٹھا ہوں دامن میں دشت و صحرا کو
فلک کی شان سے آنکھیں ملائے بیٹھا ہوں
بتوں کو پیٹھ پہ اپنی اٹھائے بیٹھا ہوں
اسے جو چومتی ہیں اٹھ کے چوٹیاں میری
بلائیں لیتا ہے جھک جھک کے آسماں میری

جو برف ہے مرے سر پہ، بدن پہ سبزی ہے
میری قمیص پہ گویا سفید پگڑی ہے
بڑا پہاڑ ہوں میں، شان ہے بڑی میری
کسی سے ہو نہیں سکتی برابری میری

گلہری:

ذرا سی بات ہے، انصاف سے مگر کہنا
یہ زندگی ہے کوئی اِس طرح پڑے رہنا
قدم نہ اُٹھے تو جینا ہے موت سے بدتر
ہزار عیب سے یہ ایک عیب ہے بڑھ کر
قلم بنا کے نہ لاتا اگر میری دم کا
ہُنر کو اپنے مصوّر بھلا دکھلا سکتا!
جہاں کے باغ کی گویا سنگھار ہے ہر چیز
کہ اپنی اپنی جگہ شاندار ہے ہر چیز
نہیں کسی کو حقارت سے دیکھنا اچھا
یہ بات جس نے سمجھ لی، وہی رہا اچھا
پہاڑ سن کے گلہری کی بات شرمایا
مثل ہے وہ کہ بڑے بول کا ہے سر نیچا[۱۵]

بقول ڈاکٹر اقبال حسین قریشی:

"اقبال کی نظم "رخصت اے بزمِ جہاں" اور ایمرسن کی نظم Good Bye کے درمیان کئی چیزیں مشترک ہیں۔ اوّل یہ کہ دونوں کے ہاں پہلے حصّے کو پڑھ کر یہ خیال ہوتا ہے کہ شاید وطن سے مراد عالم جاوداں ہے لیکن نظم کے دوسرے حصّے کو پڑھ کر جو اقبال اور ایمرسن، دونوں کے ہاں نقطۂ گریز ہے، اس خیال کو تقویت پہنچتی ہے کہ شاعر شہری زندگی کے ہنگاموں سے تنگ آکر کنجِ عزلت کا متلاشی ہے۔ جہاں فطرت کا بے داغ اور سکون بخش حسن اُس کے اضطراب اور انتشار کو تسکین پہنچا سکے۔ اقبال

اور ایمرسن، دونوں کے ہاں نظم کے آخری اشعار اس تعبیر کو صحیح ثابت کرتے ہیں اور اس اعتبار سے انہیں پوری نظم کی ایک حد تک کلید کہا جاسکتا ہے اقبال کی نظم میں زیادہ تفصیل اور پھیلاؤ ہے اور نظم میں جو فصاحت اور ارتقا ہونا چاہیئے، وہ بھی ایمرسن کی نسبت اقبال کے ہاں زیادہ ہے۔[۱۶]

ایمرسن کی اس نظم کے ۳۰ مصرعے اور اقبال کی نظم میں ۴۲ مصرعے ہیں۔ میرے خیال میں تفصیل اور پھیلاؤ کو اگر نظم کی کامیابی کا معیار قرار دیا جائے، تو پھر اقبال کی دونوں نظموں کو کامیاب قرار دینا، مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اقبال نے دونوں نظموں میں ایمرسن کے مرکزی خیال اور تاثر کو اپنا کر اپنے ماحول اور اُردو شاعری کے مزاج کے مطابق اس طرح پیش کیا ہے کہ دونوں نظمیں طبع زاد معلوم ہوتی ہیں اور فن کا اعلیٰ نمونہ قرار دی جاسکتی ہیں۔

"رخصت اے بزمِ جہاں" کے متعلق ڈاکٹر گیان چند کا بیان ہے کہ اس کا ابتدائی عنوان "بیراگ" تھا جو رزاق کے کلیات میں ہے۔[۱۷]

(رزاق کے کلیات سے مراد اقبال کا وہ شعری مجموعہ ہے جو عبدالرزاق نے حیدرآباد دکن میں شائع کیا)

اس مرحلہ پر اس حقیقت کا اظہار بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ گو اب تک اقبال کی شخصیت اُن کی شاعری اور اُن کے افکار کے متعلق ہزاروں مضامین اور کتابیں شائع ہو چکی ہیں، لیکن اقبال کے ایک اہم ماخذ تصانیفِ ایمرسن اور ایمرسن کی طرف سے کماحقہ توجہ نہیں دی گئی شارحین اقبال نے بھی محولہ بالا دونوں نظموں کا پس منظر بیان کرتے ہوئے ایمرسن کے متعلق صرف چند سطریں لکھنے پر اکتفا کیا ہے۔ مثلاً مشہور شارح پروفیسر یوسف سلیم چشتی "پہاڑ اور گلہری" کے ضمن میں لکھتے ہیں:

"اس نظم کا مطلب یہ ہے کہ دنیا میں کوئی چیز بُری نہیں ہے۔ یہ نظم ایمرسن کے کلام سے ماخوذ ہے۔ امریکہ کا یہ نامور شاعر، خطیب اور انشاء پرداز ۱۸۰۳ء میں بمقام بوسٹن پیدا ہوا تھا اور اُس کی نظموں کا مجموعہ ۱۸۴۷ء میں شائع ہوا۔ اس نے بڑی عزت کی زندگی بسر کرنے کے بعد ۱۸۸۲ء میں وفات پائی۔"[۱۸]

سیّد عابد علی عابدؔ نے "تلمیحات اقبال" میں ایمرسن کی اہمیت بیان کرتے ہوئے

لکھا ہے:

"امریکی شاعر، فلسفی، مفکر، انشا پرداز، مقالہ نگار، مصلح، واقعی ہر فن مولا اُس کے خطبات، مقالات اور مضامین بہت مشہور ہیں۔ وہ یورپ بھی آیا ہے اور کالرج، ورڈز ورتھ وغیرہ سے ملا ہے۔ کارلائل سے اُس کی ملاقات زیادہ تھی۔ اُس کے کارناموں کی حیثیت کا اندازہ اِس سے ہو سکتا ہے کہ "لغتِ فلسفہ" جو ساڑھے تین سو صفحات سے کم کی کتاب ہے اُس میں بھی اس کا ذکر موجود ہے۔"[19]

فاضل محقق کے اس بیان سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ امیرسن بھی اقبال کی طرح جامع الحیثیات شخصیت تھے، لیکن یہ معلوم نہیں ہوتا کہ امیرسن ایک صوفی بھی تھے۔ اس سوال کا جواب بھی نفی میں ملتا کہ اقبال نے امیرسن کا اثر کس حد تک قبول کیا تھا؟ کیا یہ اثر صرف دو نظموں تک محدود تھا؟ میں نے اس سوال کا جواب تلاش کرنے کے لیے جب امیرسن کی تحریروں کا اقبالیات سے موازنہ اور مقابلہ کیا تو اس نتیجے پر پہنچا کہ امیرسن سے استفادہ کر کے محمد حسین آزاد کی یہ پیشین گوئی درست ثابت کر دی کہ آئندہ بلند درجے کا ادب صرف وہی لوگ پیدا کر سکیں گے، جن کے ہاتھوں میں مغرب اور مشرق دونوں کے خزینۂ افکار کی کنجیاں ہوں گی۔[20]

حیاتِ اقبال کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اپنے سنِ شعور سے تا دمِ آخر اپنے حواسِ ظاہری اور باطنی سے بدرجۂ کمال کام لیتے رہے۔ وہ دوسروں کو سُناتے بھی رہے اور اُن کی سُنتے بھی رہے۔ جب خود نہیں پڑھ سکتے تھے، تو دوسروں سے پڑھوا کر سُن لیتے تھے اور لکھ نہیں سکتے تھے، تو دوسروں سے لکھوا لیتے۔ زندگی کے آخری ایام میں اُن کا یہی دستور رہا۔ اسی طرح تمام عمر دوسروں کا اثر قبول بھی کرتے رہے اور اُن پر اثر انداز بھی ہوتے رہے۔ میں انہیں دنیائے ادب کا دریائے سندھ سمجھتا ہوں، جو بہت سے ندی نالوں اور دریاؤں کا پانی اپنے دامن میں سمیٹتا ہوا، لیکن ساتھ ہی ساتھ پھیلتا ہوا، سمندر میں جا ملتا ہے۔ راوی اور چناب اُس کی پہچان ختم نہیں کرتے وہ تا دمِ وصل سندھ رہتا ہے۔ اپنی ابتدائی میں پیروی شبلی[21] کی بدولت مشرق کی بالعموم اور اسلام کی بالخصوص عظمت سے آشنا ہوا۔ بعد میں خود اسلام کا ترجمان بن گیا۔

امیرسن سے بھی اقبال کے استفادہ کی صورت کچھ ایسی ہی ہے۔ 'حیاتِ اقبال' میں

ان کی مغرب شناسی کا ایک اہم ذریعہ اُن کی ابتدائی زندگی میں ایمرسن نظر آتا ہے کیوں کہ ایمرسن کا اقبال پر اثر دو نظموں تک محدود نہیں بلکہ اُن کی اور بھی بہت سی نظموں اور غزلوں میں ایمرسن کے افکار کا پرتو نظر آتا ہے۔ مثلاً:

'سرودِ رفتہ' کی دوسری جلد میں اقبال کی ایک نظم بعنوان "شہد کی مکھی" شامل ہے اس نظم میں مکھی جس طرح شہد جمع کرتی ہے، ویسے ہی طالب علم کو علم حاصل کرنے کا درس دیا گیا ہے ایمرسن نے اپنی نظم Humble Bee میں شہد کی مکھی کو علما پر ان الفاظ میں ترجیح دی ہے:

Wiser far than Human seer,
yellow-breached philosophers,
Seeing only what is fair,
Sipping only what is sweet"

اس سلسلہ میں اقبال کی نظم کے یہ اشعار قابلِ توجہ ہیں:

رکھتے ہو اگر ہوش تو اِس بات کو سمجھو
تم شہد کی مکھی کی طرح علم کو ڈھونڈو
ہر پھول سے یہ چُوستی پھرتی ہے اِسی کو
یہ کام بڑا ہے، اِسے بے سُود نہ جانو!

ایمرسن خود اعتمادی کا درس دیتے ہوئے اعلان کرتا ہے:

"I will not live out of me
I will not see with other's eyes
My good is good, my evil ill
I would be free; I can not be
while I take things as others please to rate them,
I dare attempt to lay out my own road."

اقبال اس خیال کو مشورہ کی صورت میں اس طرح پیش کرتے ہیں:

تراش از تیشۂ خود جادۂ خویش
براہِ دیگراں رفتن عذاب است
گر از دستِ تو کارِ نادر آید
گناہے ہم اگر باشد ثواب است

ایمرسن کے مضمون SELF RELIANCE کی یہ سطریں:

."As soon as the man is at one with Good he will not beg.
He will then see prayer in all action."

اقبال کے یہ اشعار سامنے لاتی ہیں:

شوخی سی ہے سوالِ مکرّر میں اے کلیم
شرطِ رضا یہ ہے کہ تقاضا بھی چھوڑ دے

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے، بتا تیری رضا کیا ہے

ایمرسن کی نظم Boston Hymn کا یہ بند

"Today unbind the captive,
so only are ye unbound;
Lift up a people from the dust,
trump of their rescue, bound,
Pay ransom to the owner,
and fill the bag to the brim.
Who is the owner? The slave is owner,
and ever was, Pay him"

اقبال کی نظم "فرمانِ خدا" میں اس طرح اثر انداز ہوتا نظر آتا ہے:

اُٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ اُمرا کے دَر و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

ایمرسن کے الفاظ Invitation is suicide کا عکس اقبال کے ان اشعار میں دیکھئے:

نرالے ہیں انداز دنیا سے اپنے
کہ تقلید کو خودکشی جانتے ہیں

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی
رستہ بھی ڈھونڈھ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے

ایمرسن اپنے مضمون Self-reliance میں بار بار یہ احساس دلاتا ہے کہ:

"Speak your Latent conviction. Trust thyself.
Insist on yourself; never immitate. Your own gift you can present every moment with cumulative force of a whole life's cultivation; but of the adapted talent of another you have only an extemporaneous half possession — — — — — Greater reliance must work a revolution in all the offices and relations of men."

اور اقبال اپنی کتاب "اسرار خودی" میں خودی کے "حدی خواں" کی حیثیت سے اس طرح نظر آتے ہیں:

از خودی اندیش و مردِ کار شو
مردِ حق شو، حاملِ اسرار شو

زندگی از طوف دیگر رستن است
خویش را بیت الحرم دانستن است

خیز و جانِ نو بدہ ہر زندہ را
از قمِ خود زندہ تر کن زندہ را
خیز و پا بر جادۂ دیگر بنہ
جوشِ سودائے کہن از سر بنہ

ایمرسن کے جب یہ الفاظ The intellect is vagobond. راقم نے پڑھے تو بے ساختہ اقبال کا یہ مصرع یاد آ گیا۔

ع عقل عیار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے

ایمرسن نے اپنے مضمون میں Self-Reliance کے تین نکتے بیان کیے ہیں۔

اقبال نے بھی تربیت خودی کے لیے تین مراحل قرار دیے ہیں، لیکن اپنے ماحول کے مطابق۔ فلسفۂ خودی کے سلسلہ میں خلیفہ عبدالحکیم اور دوسرے ماہرین اقبالیات کا صرف نطشے، نفشتے، برگساں، ولیم جیمز وغیرہ کا حوالہ دے کر ایمرسن کو نظرانداز کر دینا اُن کی ایمرسن سے بے خبری کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مجموعی صورت میں بیسویں صدی عیسوی کے نصف اوّل تک برصغیر کا فکری نظام یورپ کے زیر اثر رہا۔ امریکہ شناسی کا دور بعد میں شروع ہوا۔ اس لیے ہمارے علمی اور ادبی حلقوں میں ایمرسن معروف و مشہور نہ ہو سکا۔ اس کے متعلق بہت محدود صورت میں اردو میں کام ہوا۔ پروفیسر سید رفیق عظیم اور میر عبدالصمد خاں نے ۱۹۶۳ء میں ایمرسن کے منتخب مضامین اردو میں ترجمہ کر کے شائع کیے اس مجموعہ کا تعارف لکھتے ہوئے ابن جلیل قاضی نے ایمرسن اور اقبال میں اتحاد فکر کو محسوس تو کیا لیکن تفصیل سے اس پہلو کی نشاندہی کرنے کی بجائے صرف یہ لکھنا کافی سمجھا:

"اقبالیات کے طلباء کے لیے ایمرسن کی شخصیت اور اُس کا فلسفۂ ماورائیت دونوں خصوصی دلچسپی کا موجب بن سکتے ہیں۔ اقبال اور ایمرسن دونوں کے فلسفہ کا سرچشمہ بنیادی طور پر مذہب ہے۔ دونوں مشرقی تصوف سے شدید طور پر متاثر ہیں۔ بطور فلسفی دونوں کی شخصیت نزاعی ہے۔ اہل الرائے کا ایک بڑا طبقہ دونوں کو بنیادی طور پر فلسفی تسلیم نہیں کرتا۔ جس طرح ایمرسن کا رشتہ کانٹ سے جوڑا جاتا ہے، اسی طرح اقبال کا رشتہ برگساں کے ساتھ استوار کیا جاتا ہے۔ ایمرسن کے "جذبۂ مذہبی" اور اقبال کے "عشق" کے ڈانڈے کہیں کہیں ملتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ وجدان اقبال کے نزدیک فکر کی بلند ترین صورت ہے، اسی طرح ایمرسن کے ہاں عقل اور وجدان کا ٹکراؤ کہیں نہیں ملتا۔ مُلّائیت اور مذہبی فرقہ بندی پر دونوں نے خوب خوب وار کیے اور دونوں کو تنگ نظر ملاؤں نے ہدف ملامت بنایا۔ امریکی ادب کی نشاۃ ثانیہ میں جو مقام ایمرسن کا ہے وہی اردو شاعری کی نشاۃ ثانیہ میں اقبال کا ہے۔ یہ یاد رہے کہ اقبال نے خود اپنی تحریروں میں کئی مقامات پر ایمرسن کا ذکر کیا ہے۔"[۲۴]

مکتبہ "میری لائبریری" لاہور نے ایمرسن کے فن اور زندگی کے بارے میں ایک کتابچہ ۱۹۶۷ء میں شائع کیا تھا۔ یہ مختصر کتاب ۵۷ صفحات پر مشتمل ہے اور جوزیفائن مائلز کی

۱۶
انگریزی کی تصنیف کا ترجمہ ہے۔
"جذبۂ مذہبی" اور "عشق"

اور خودی یا خود اعتماری کے علاوہ بعض دوسرے موضوعات کے بیان میں بھی دونوں مفکرین کی تحریروں میں کئی مماثلتیں ملتی ہیں۔ مثلاً

ایمرسن اپنے مضمون English Traits میں خطر پسندی کے متعلق استفسار کرتا ہے:

"Is it not true. Sir, that the wise ancients did not praise the ship parting with flying colours from the port, but only that brave sailor which came back with torn sheets and battered sides, stript of her banners, but having ridden out the storm?"

اقبال خطر پسندی کی دعوت دیتے ہوئے کہتے ہیں:

میارا بزم بر ساحل کہ آنجا
نوائے زندگانی نرم خیز است
بدریا غلط و با موجش در آویز
حیاتِ جاوداں اندر ستیز است

ایمرسن جمہوریت کے متعلق کہتا ہے:

"And prefer one Alfred, one Shakespeare, one Milton, one Sidney, one Raloigh, one Wellington, to a million foolish democrates."

اقبال جمہوریت سے گریز کی راہ ان الفاظ میں دکھاتے ہیں:

اقبال از طرزِ جمہوری، غلام پختہ کارے شو
کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نمی آید

ایمرسن قانونِ فطرت پہ بیان کرتا ہے:

"Rotation is the law of nature"

اقبال کا اس ضمن میں یہ فیصلہ ہے کہ

سکون محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

ایمرسن Man the REformer میں کہتا ہے

"We must be lover, and at once the impossible becomes possible"

اقبال عشق کا اثر اس طرح ظاہر کرتے ہیں :

زعشق درس عمل گیر و ہر چہ خواہی کن
کہ عشق جوہر ہوش است وجانِ فرہنگ است

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسمان کو بیکراں سمجھا تھا میں

ایمرسن کا اپنے دور کے نظام تعلیم کے متعلق یہ خیال تھا کہ

"We are shut up in School's and College's recitation rooms for ten or fifteen years, and come out at last with a belly-ful of words and do not know a thing. We can not use our hands — It is well, If we can swim and skate, we are afraid of a Horse."

اقبال ایسی تعلیم سے نفرت کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں :

من آں علم و فراست با پر کاہے نمی گیرم
کہ از تیغ و سپر بیگانہ سازد مرد غازی را

ایمرسن کا الہام کے متعلق یہ خیال ہے کہ

"My own mind is the direct revelation which I have from God and far least liable to mistake in telling his will of anv revelation."

اقبال صاحب الہام کا یہ اثر دکھاتے ہیں :

ہو بندۂ آزاد اگر صاحبِ الہام
ہے اُس کی نگہ فکر و عمل کے لیے مہمیز

ایمرسن کا حسن سے متعلق یہ خیال ہے کہ

"Tell them, dear, that if eyes were made for seeing
Then beauty is its own excuse for being.

اقبال اس سلسلے میں کہتے ہیں:

عذر آفرینِ جرمِ محبت ہے حسنِ دوست
محشر میں عذرِ تازہ نہ پیدا کرے کوئی

ایمرسن کا وحدت کو کثرت میں دیکھنے کا انداز یہ ہے:

"Why thou were there, O rival of the rose!
I never thought to ask, I never know; But in my simple ignorance
suppose the self–same power that brought me there, brought you."

اقبال کا کثرت اور وحدت کے متعلق یہ فیصلہ ہے کہ

انداز گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے، وہ پھول میں مہک ہے

ایمرسن تقدیر کو اس نظر سے دیکھتا ہے:

"As long as I am weak, I shall talk of fate,
Whenever the God fills me with his fulness
I shall see the disappearance of fate."

اقبال تقدیر بدلنے کا رنگ یہ دکھاتے ہیں:

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اُس کے زورِ بازو کا
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

ایمرسن کی نظر میں:

"Nature is regardless of the individual"

اقبال کا فیصلہ یہ ہے :

فطرت افراد سے اغماز بھی کر لیتی ہے۔

کیا امرسن کے مضمون The Over-soul کے اِن الفاظ،

"Mean-time within man is the soul of the whole;
The wise silence; the universal beauty"

کی صدائے بازگشت اقبال کے اس شعر میں سنائی نہیں دیتی؟

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سُراغِ زندگی
تُو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن، اپنا تو بن

امرسن کہتا ہے :

"The soul is the perceiver and revealer of truth"

اقبال اس حقیقت کا اظہار اس طرح کرتے ہیں ؎

تیری قندیل ہے، تیرا دل
تُو آپ ہے اپنی روشنائی

امرسن بیان کرتا ہے کہ :

"I conceive of a man always spoken to from behind, and unable to turn his head and see the speaker."

اقبال یہی خیال سوالیہ انداز میں پیش کرتے ہیں ؎

آیا کہاں سے نالۂ نے میں سرورِ مے
اصل اِس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوبِ نے

امرسن کے خطبہ The Divinity school address کے یہ الفاظ،

"Dare to love God without mediator or veil"

اقبال کا یہ شعر یاد دلاتے ہیں ؎

کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے
پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اٹھا دو

اس خطبہ میں بھی امرسن Obey thyself کا مشورہ دیتے ہوئے کہتا ہے :

In the sublimest flights of the soul,

the rectitude is never surmounted, love is never outgrown

اقبال (Soul) کا معجزہ ان الفاظ میں دکھاتے ہیں :

ہے مگر اُس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام
جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام
مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحبِ فروغ
عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اُس پر حرام

ایمرسن کا نقطۂ نظر زبان کے متعلق یہ تھا :

"The language of the street is always strong – – – – – Moreover, they who speak them have this elegancy, that they donot trip in their speech. It is a shower of bullets, whilst Cambridge men and yale men correct themselves and begin again at every half sentence."

زبان کے متعلق یہی صحت مند رجحان اقبال کے ہاں ان الفاظ میں ملتا ہے :

اقبال لکھنؤ سے نہ دِلّی سے ہے غرض
ہم تو اسیر ہیں خمِ زلفِ کمال کے

ایسی صورت میں یہ ممکن نہیں کہ جہاں جہاں اس کا رواج ہو، وہاں کے لوگوں کو طریقِ معاشرت، اُن کے تمدنی حالات اور اُن کا طرزِ بیان اُس پر اثر کیے بغیر رہے۔ علم السنہ کا یہ ایک مسلّمہ اصول ہے جس کی صداقت اور صحت تمام زبانوں کی تاریخ سے واضح ہوتی ہے اور یہ بات کسی لکھنوی یا دہلوی کے امکان میں نہیں ہے کہ اس اصول کے عمل کو روک سکے[۲۳]

ایمرسن کے بعض الفاظ اقوالِ زرّیں کی حیثیت حاصل کر چکے ہیں، مثلاً یہ الفاظ :

"Philosophy is called the home sickness of the soul"

اقبال فلسفہ کی تعریف یہ بیان کرتے ہیں :

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں، رُو برُو

ایمرسن نے رازِ کائنات اس طرح دریافت کیا کہ،

"Then I discovered the secret of the world, that all things subsist, and do not die, but only retire a little from sight and afterwards return again".

اقبال نے سینۂ دریا پر ایک سفینہ دیکھ کر رازِ ہست و بود اس طرح معلوم کیا:

جہازِ زندگیٔ آدمی رواں ہے یونہی
ابد کے بحر میں پیدا یونہی نہاں ہے یونہی

اور

شکست سے یہ کبھی آشنا نہیں ہوتا
نظر سے چھپتا ہے لیکن فنا نہیں ہوتا

ایمرسن کی جن نظموں اور مضامین کا میں نے اب تک حوالہ دیا ہے، ان کے علاوہ ایمرسن کے مضامین

"The Transcendentalist, Man—the Reformer
Representative Men, Lecture on the Times and character

اور نظمیں The Rhedora, The snow storm, Hamatreya,

سعدی اور Brahama

اور مختلف قطعات و رباعیات کا مطالعہ بھی اقبال شناسوں کے لیے دلچسپی سے خالی نہیں، کیونکہ کلامِ اقبال میں ان کی پرچھائیاں صاف نظر آتی ہیں۔ ایمرسن نے سعدی کے متعلق نظم لکھنے کے علاوہ حافظ کے ایک قصیدہ اور ایک غزل کا بھی انگریزی میں ترجمہ کیا ہے۔ یہ ترجمہ فارسی سے انگریزی میں نہیں ہوا ہے بلکہ جرمن زبان میں ترجمہ شدہ کلامِ حافظ کا ترجمہ ہے۔ ایمرسن کی تحریروں میں قرآنِ پاک کی آیات، احادیث اور عظیم مسلم شخصیتوں کے حوالے بھی ملتے ہیں۔ مثلاً وہ اپنے مضمون Man—the Reformer میں لکھتا ہے،

"Every great and commanding moment in the annals of the world is the triumpt of some enthusiasm. The victories of the Arabs after Mohamet, who, in a few years, from a small and mean begining, established a larger empire than that of rome, is an example. They did they knew not what. The naked Derar, horsed on an idea was found an overmatch for a troop of Roman cavalry ——— The

caleph Omer's walking-stick struck more terror into those who saw it, than another man's sword. His diet was barley bread; his sauce was salt. His drink was water. His palace was built of mud: and when he left Medina to go to the conguest of Jerusalem, he rode on a red camel, with a wooden platter hanging at his saddle, with a bottle of water and two sacks, one holding barley, and the other dried fruits."

ایمرسن کے اس نوع کے بیانات سے اس حقیقت کی ترجمانی ہوتی ہے کہ وہ جرمن اور انگریزی زبانوں کے ذریعے مشرقی روایات سے بالعموم اور اسلامی اقدار سے بالخصوص آگاہ تھا۔ ایمرسن اِس سلسلہ میں مغرب کو مشرق کا مرہونِ منّت سمجھتا تھا۔ اِس لیے اُس نے اپنے ایک خطبہ The Divinity School Address. میں یہ برملا کہا تھا:

"Europe has always owed to oriental genious its divine impulses."

سوسائٹی کی تعمیر و تشکیل میں اسلام کا جو حصہ ہے، اُس کا اعتراف بھی ایمرسن نے بڑی فراخدلی سے ان الفاظ میں کیا ہے:

"The Vigous of Clovis, ———, and Mohamet, Ali, and Omer the Arabians, Sala Din the curd, and Othmen the Turk, sufficed, to build what you call society."

مشرقی روایات اور اقدار کے بیان کی وجہ سے ہی ایمرسن انگریزی ادب اور فلسفہ کی تاریخ قلمبند کرنے والوں کی نظر میں Transcendalist, Mystic [۴۲] قرار پائے۔ ایمرسن کے علمی اور ادبی سرمایہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک عظیم شاعر اور دانش آموز مفکر تھا۔ وہ فطرت کا شیدائی تھا، خود اعتمادی یا خودی کے فلسفہ کا مبلغ تھا۔ اپنے ملک کی پہچان کا داعی اور غلامی سے نجات دہندہ تھا۔ یورپ کی یلغار کے خلاف تھا۔ ان پہلوؤں کی وجہ سے ہی ایمرسن، حق شناس اقبال کے لیے قابلِ توجہ بنا اور ان حقائق ہی کی روشنی میں غالب کا ایک شعر تصرف کے ساتھ یہاں پیش کرنا نامناسب نہ ہوگا:

یہ مسائلِ تصوّف اور تیرا بیان ایمرسن
تجھے ہم ولی سمجھتے جو کرسچین نہ ہوتا

اس کے ساتھ ہی اس حقیقت کا اظہار بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ایمرسن روایت پرست عیسائی نہیں تھا۔ وہ افکار و اعمال کے اعتبار سے بے تکلف، سادہ دل اور سادگی پسند انسان تھا چرچ میں چھ سال پادری کی حیثیت سے کام کرنے کے بعد ۱۸۳۲ء میں اُس نے چرچ سے آبائی وابستگی ختم کر دی تھی۔ اس کے بعد روایتی عیسائیت سے متنفر ہو کر وہ کسی ایسے نئے مذہب[25] کا خواب دیکھتا رہا، جس کا عکس اقبال کے اِس شعر میں ملتا ہے:

میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے
میرے لیے مٹی کا حرم اور بنا دو

چرچ سے علیحدگی کے بعد ایمرسن مالی منفعت سے بے نیاز اور ہر طرح کے تعصبات سے آزاد تمام عمر شعر و سخن کے ذریعے حق و صداقت، انسان دوستی اور خودشناسی کا درس دیتا رہا۔

حق و صداقت کی خاطر قلمی جنگ لڑنے والوں کے لیے اس حقیقت کا اظہار خوش کن اور حوصلہ افزا ہوگا کہ ایمرسن اور اقبال کی قلمی کاوشیں بے اثر ثابت نہ ہوئیں بلکہ اُن کی بے غرض اور مخلصانہ کوششیں بار آور ہوئیں۔ دونوں کے ہم وطنوں نے اُن کی زندگی میں اُن کی عظمت کو تسلیم کیا۔ ۱۸۷۲ء میں ایمرسن کا گھر نذرِ آتش ہو گیا تو ایمرسن کے مدّاحوں نے زادِ راہ مہیا کر کے اُسے یورپ کے دورے پر بھیج دیا اور اُس کی واپسی سے پہلے مکان دوبارہ تعمیر کر دیا۔ اقبال کو ۱۹۱۱ء میں دہلی کے ایک جلسۂ عام میں شبلی جیسے نابغۂ روزگار نے خراجِ عقیدت پیش کیا اور پھولوں کے ہار پہنائے۔[26] ایمرسن کی زندگی ہی میں غلامی کو خلافِ قانون قرار دے دیا گیا۔ اقبال کی وفات کے ۹ سال بعد ۱۹۴۷ء میں قیامِ پاکستان کی صورت میں اُن کے تصوّر نے حقیقت کا رنگ اپنا لیا۔ اس مرحلہ پر اس حقیقت کا اظہار بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ ایمرسن اپنے دور میں برصغیر کے حال اور مستقبل سے بھی بے خبر نہ تھا۔ اُس نے تو ۱۸۵۶ء میں برصغیر سے برطانوی اقتدار کے خاتمے کی بات ان الفاظ میں کی تھی:

"They are expiating the wrongs of India, by benefits; first, in works for the irrigation of the Peninsula, and roads and telegraphs; and secondly, in the instruction of the people, to qualify them for self-government, when the British power shall be finaly called home."

مجھے ایمرسن کا یہ بیان پڑھ کر دو تلخ اور افسوسناک باتوں کا شدت سے احساس ہوا۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ایمرسن کی توقع کے خلاف برطانوی سامراج نے ایمرسن کے بیان کے بعد ایک سال کے اندر ہی یعنی ۱۸۵۷ء میں برصغیر پر اپنا قبضہ اتنا مضبوط کر لیا کہ برصغیر میں برائے نام بادشاہت بھی ختم ہو گئی اور ہندوستانیوں کو مزید نوّے سال غلام رہنا پڑا۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ وہ بیدار مغز اقبال جو ۱۹۰۴ء میں "علم الاقتصاد" لکھتے ہوئے اپنی اور اپنے ہم وطنوں کی مفلسی کے اصل اسباب سے آگاہ ہو چکا تھا اور اپنے آقاؤں کے استحصالی نظام کو سمجھ چکا تھا، اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے اُن کے زیر اثر رہنے پر مجبور رہا اور برطانوی اقتدار سے آزاد امریکہ جیسے ملک میں اپنی خواہش کے مطابق نہ جا سکا۔ اقبال نے قوم کے حوالے سے یہ کہا ہے:

خواب سے بیدار ہوتی ہے اگر محکوم قوم
پھر سُلا دیتی ہے اُس کو حکمراں کی ساحری

یہ شعر ذاتی واردات بھی معلوم ہوتا ہے۔ حکمرانوں کی ساحری سے آزاد ہونے کے لیے اقبال کو تا دمِ آخر جہاد کرنا پڑا۔ اقبال یا اقبالؔ تھے کہ اس جہاد میں کامیاب رہے۔

ایمرسن کے مضامین، نظموں اور اقوال کا انتخاب شائع کرنے والا مشہور محقق PROF. EDUARD C LINDEMAN ایمرسن کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے لکھتا ہے:

Emerson is to Amerccan life what Shakespeare is to British adn Goethe to German

میں اس رائے میں ' Iqbal to Pakistan. ' کا اضافہ کرنا چاہتا ہوں، کیونکہ جس طرح ایمرسن، شیکسپیئر اور گوئٹے اپنے اپنے ملک کی پہچان ہیں، اقبال بھی پاکستان کی شان ہیں۔

حواشی

1- Encyclopedia. Britannica Vol.8.P.P.331-34

۲۔ ایم۔ایس۔ناز۔ حیاتِ اقبال۔ ص ۱۸۔ ۲۱

۳۔ ڈاکٹر جاوید اقبال۔ زندہ رود جلد ۱۔ ص ۱۲۳

۴۔ ایضاً۔ ص ۲۷

۵۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ اقبال ــــ ایک مطالعہ۔ ص ۲۵، ۲۶

۶۔ علامہ اقبال ۔ علم الاقتصاد۔ ص ۱۹۹

۷۔ خلیفہ عبدالحکیم۔ فکرِ اقبال۔ ص ۲۸

۸۔ ایضاً

۹۔ پروفیسر حمید احمد خان۔ اقبال کی شخصیت اور شاعری۔ ص ۱۱۱، ۱۲

۱۰۔ جابر علی سید۔ اقبال ــــ ایک مطالعہ۔ ص ۲، ۳۰

۱۱۔ ایضاً۔ ص ۴۰

۱۲۔ ایضاً۔ ص ۴۱

۱۳۔ ڈاکٹر اکبر حسین قریشی۔ "مطالعۂ تلمیحات و اشاراتِ اقبال"۔ ص ۱۶، ۳۱۵

۱۴۔ ایضاً۔ ص ۵۰۴

۱۵۔ فقیر سید وحیدالدین۔ روزگارِ فقیر جلد دوئم۔ ص ۶۱۔ ۳۵۹

۱۶۔ ڈاکٹر اکبر حسین قریشی "مطالعۂ تلمیحات و اشاراتِ اقبال"۔ ص ۵۲۶

۱۷۔ ڈاکٹر گیان چند ــ ابتدائی تعلیم۔ ص ۲۳۸

۱۸۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی۔ شرح بانگِ درا۔ ص ۵۶۔ ۵۵

۱۹۔ سید عابد علی عابد۔ تلمیحاتِ اقبال۔ ص ۹

۲۰۔ محمد حسین آزاد۔ نیرنگِ خیال۔ ص ۲۸

۲۱۔ افتخار حسین شاہ ۔ اقبال اور پیروی شبلی ۔ ص ۳۹۔ ۳۸
۲۲۔ سید وقار عظیم و میر عبدالصمد خان ۔ ایمرسن کے مضامین ۔ ص ۶
۲۳۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار ۔ اقبال ، ایک مطالعہ ۔ ص ۱۹۹

24. Arthur Compton Ricket – A History of English Literature Ps. 634-36

25. Arthur Compton Ricket – A History of English Literature P. 635

۲۶۔ ڈاکٹر جاوید اقبال ۔ زندہ رود ، جلد ا ۔ ص ۱۵۵

27. R.W. Emerson – English Traits and otther Essays P.151
28. Prof. E.C. Lindeman – Basic Selections from Emerson P. VIII

عشق ناپید و خرد مے گزدش صورتِ مار
عقل کو تابعِ فرمانِ نظر کر نہ سکا

سائنس

مذہبی عقائد اور سائنس

ڈاکٹر عبدالحمید شیخ

مذہب نہ طبیعات ہے نہ کیمیا کہ حقائقِ فطرت کی ترجمانی علت و معلول کے رنگ میں کرے۔ اس کا مقصد ہے محسوسات و مدرکات کی الگ تھلگ نوع یعنی مذہبی مشاہدات کی تعبیر جس کے مدلولات کو سائنس کے مدلولات میں مدغم کرنا ممکن نہیں۔ مذہب نے تو سائنس سے بھی بہت پہلے اس بات پر زور دیا کہ ہم اپنی مذہبی زندگی میں ٹھوس حقائق سے مَس پیدا کریں۔ ان میں کوئی نزاع ہے تو یہ نہیں کہ ایک کی بنا محسوسات کے مشاہدے پر ہے اور دُوسرا ان سے بے تعلق۔ دونوں کی ابتدا محسوسات سے ہوتی ہے۔ لہٰذا ان میں جو نزاع ہے اس غلط فہمی کے باعث کہ دونوں کے پیشِ نظر ایک ہی قسم کے حقائق کی تعبیر ہے۔ حالانکہ مذہب کے سامنے محسوسات و مدرکات کی ایک مخصوص نوع ہے اور اس کا مقصد یہ کہ ان کی کنہ تک پہنچے۔

علامہ اقبال

تشکیل جدید الہیاتِ اسلامیہ

مذہبی عقاید اور جدید سائنس

آج کے خلائی دور کے انسان کو بطورِ خاص یہ مطلوب ہے کہ اس کا سائنسی علم ممکنہ حد تک اس کے مذہبی عقاید کی صداقت کی گواہی دے۔ اگرچہ عقاید پر غیر مشروط یقین ہی ایمان کا لازمی جزو ہے۔ لیکن پھر بھی اس سلسلے میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی وہ بات اور اس کا جواب قابلِ غور ہے جو انہوں نے اللہ تعالیٰ سے کی تھی یعنی:

ترجمہ:

"اے میرے پروردگار: مجھے دکھا دیجیے کہ آپ مُردوں کو کس کیفیت سے زندہ کریں گے۔ ارشاد فرمایا: کیا تم یقین نہیں لاتے؟ انہوں نے عرض کیا: یقین کیوں نہ لاتا۔ لیکن اس غرض سے یہ درخواست کرتا ہوں کہ میرے قلب کو سکون ہو جائے۔"[1]

جہاں تک ایک عام انسان کا تعلق ہے وہ خدا سے براہِ راست مخاطب نہیں ہوتا۔ ایسے شخص کو طمانیتِ قلب حاصل کرنے کے لیے اپنے علم کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ کچھ مذہبی عقاید اس کے علم کی کسوٹی پر پورے نہ اتریں۔ اس کا ایک مطلب جہاں یہ ہوگا کہ عقاید باطل ہیں، وہاں بجا طور پر ایک دوسرا مطلب یہ بھی ہے کہ اس کا علم ابھی اس سطح تک نہیں پہنچا کہ ایسے مذہبی عقاید کو عقلی طور پر بیان کر سکے۔ اگر ایسا ممکن ہو بھی جائے تو بھی عقاید کے ثبوت میں علمی یا سائنسی دلائل کسی سند کی حیثیت نہیں رکھتے اور وہ اس لیے کہ الہامی عقاید خدائی مستحکم ہیں اور اطمینانِ قلب کی خاطر ان کی علمی یا سائنسی توجیہہ ایک انسانی کاوش ہے جو اپنی کمتر حیثیت کے لحاظ سے کسی اعلیٰ ہستی کے اقوال و افعال کو سند عطا کرنے کی مجاز نہیں لیکن اس سبب کے باوصف عملی طور پر یہ ہوتا ہے کہ اگر سائنسی

تجربات عقاید کی صداقت کو ثابت کردیں تو عقیدہ پہ ایمان مضبوط تر ہو جاتا ہے اور اس کے برخلاف اگر معلوم سائنس عقاید کی صداقت کو ثابت کرنے میں ناکام رہے یا پھر برعکس نتائج پر منتج ہو تو عقیدہ پہ ایمان متزلزل بھی ہو سکتا ہے۔ یہ امکان اس معاشرے میں کم ہوگا کہ جہاں مذہب کی گرفت انسان پہ مضبوط ہو۔ یہاں پہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ کچھ عقاید کا مذہب سے اصلاً کوئی تعلق نہیں ہوتا مگر نیم مذہبی راہنما انھیں از خود وضع کرکے داخلِ مذہب کر دیتے ہیں۔ سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی کے دوران یورپ کے اہلِ کلیسا نے زمین کو کل کائنات کا مرکز ٹھہرایا اور اسے جزوِ ایمان قرار دیا۔ سائنس دانوں نے جب اپنے مشاہدات اور تجربات کی بنا پہ اس عقیدہ کی نفی کی تو اس کے نتیجہ میں عیسائیت کو جو دھچکا لگا وہ محتاجِ بیاں نہیں۔ ایسے ہی کچھ عقاید مسلمانوں کے اذہان میں بھی ڈال دیے گئے تھے جن میں چودھویں صدی ہجری کا آخری صدی ہونا مثال کے طور پہ پیش کیا جا سکتا ہے۔ الغرض طمانیتِ قلب کے حصول کی خاطر مختلف مذاہب کے بعض عقیدے جہاں مذہبی راہنماؤں اور روحانی عاملوں کی توجہ کا مرکز بنے وہاں وہی عقیدے سائنس دانوں اور فلسفیوں کی توجہ کا باعث بھی بنے۔ مؤخر الذکر ہر دو قسم کے دانشوروں نے اپنے اپنے انداز سے مذہبی عقاید پر بحث کی اور نتائج اخذ کیے۔ موجودہ دور میں ایسی ہی کوششیں مادہ اور توانائی کے حوالے سے ہیں اور مضمون ہٰذا میں زیادہ تر اسی سمت میں ایک کوشش ہے۔

ہر مذہب کی بنیاد کچھ عقاید پر ہوتی ہے اور ان عقاید کو بلا چون و چرا تسلیم کرنا اس مذہب کے پیروکار کے لیے شرطِ اوّل ہے۔ جب سائنس کچھ مظاہرِ قدرت بیان کرنے کے قابل ہوئی تو یہ گمان بھی ہونے لگا کہ اس کے توسط سے مذہبی عقاید کی تصدیق بھی کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ یہ جاننے کے لیے کہ موت کے بعد انسان پہ کیا گزرتی ہے، اس تجسس میں منظم اور غیر منظم تجربات ہوئے اور نہ جانے کتنے لوگوں نے اپنی زندگیاں گنوا دیں۔ اسی طرح کائنات کے وجود میں آنے کی عقلی اور سائنسی توجیہ تلاش کرنے میں آج کے خلائی دور کا انسان جس قدر سرگرداں ہے اس سے قبل نہ تھا۔

مسلمانوں کے عقاید کتاب اللہ سے ماخوذ ہیں۔ ان میں خدا کا واحد اور خالقِ کائنات ہونا، ہر وقت اور ہر جگہ موجود رہنا، اس کے فرشتوں، پیغمبروں اور پیغمبروں پہ نازل کتب پہ ایمان لانا، اس کا تمام انسانوں اور دیگر جانداروں کو پیدا کرنا اور انھیں فرداً فرداً اور پھر ایک دن اجتماعاً مارنا، مُردوں کو دوبارہ زندگی دے کر ہر ایک کو اس کے اعمال کے مطابق جزا و سزا دینا شامل ہیں۔ عقاید میں خدائی معجزات پہ یقین بھی شامل ہے اور ان معجزات میں سب سے بڑا معجزہ خود قرآن کریم ہی ہے کہ جس کے ایک ایک لفظ کی صداقت پر ایمان لانا مسلمانوں کے لیے لازم ہے۔

ہمارا مضمون قرآن کریم میں مذکور ان ہی امور سے متعلق ہے کہ جن کی صداقت پر ایمان لایا جاتا ہے۔ ان میں سے کچھ کا ذکر کر دیا گیا ہے اور بقیہ میں سے کچھ کا ذکر حسب ضرورت آگے آتا رہے گا۔ عقاید پہ ایمان لا چکنے کے بعد جب اطمینان قلب کے حصول کی خاطر ان کی نوعیت سمجھنے کی طرف دھیان راغب ہوا تو انہیں جاننے کی کوشش ہوئی کہ وہ کیا ہے، وہ خود خدا کی ذات اور انسان کے ساتھ اس کے تعلق کی نوعیت تھی۔ ان ہی کوششوں نے روحانیت اور تصوف جیسے علوم کو جنم دیا کہ جس کی بنا پہ ہمہ اوست اور ہمہ از اوست جیسے فلسفوں کے علاوہ اور بھی بہت سے نازک مسائل زیر بحث آگئے۔ جب تجرباتی اور مشاہداتی دور کا آغاز ہوا اور معروف علم سائنس کے تحت ڈارون کا نظریہ ارتقاء سامنے آیا تو یہ مذہبی نظریات سے متصادم تھا۔ اسی طرح جب نظریۂ اضافیت جیسی چیز دریافت ہوئی تو اس کے نتائج کی روشنی میں زمان و مکان کے دیرینہ تصورات متاثر ہوئے حتیٰ کہ وقت کے حوالے سے معراج النبیؐ کی نوعیت زیر بحث آگئی۔

عقیدے صرف مسلمانوں میں ہی نہیں ہیں بلکہ یہودیوں اور نصرانیوں کے ہاں بھی ہیں جن میں سے کچھ کا ذکر قرآن کریم میں بھی ہے۔ حضرت موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کے حوالوں سے بہت سے معجزات ہیں۔ معجزے خدا کی طرف سے اس کے پیغمبروں کو عطا ہوتے ہیں۔ اگر کوئی انسان اپنی سطح پر عقل کو عاجز کر دینے والی کوئی ایسی چیز پیش کر دے تو اسے شعبدہ بازی یا جادوگری کہا گیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ کسی انسان کا محیر العقول عمل اس لیے ناقص تصور ہوگا کہ اس میں عامل کی کوئی ذاتی غرض شامل ہوگی۔ شعبدہ گری کے تحت کوئی عامل حاضر اجسام کو نہ صرف غائب کر دیتا ہے اور غائب اجسام کو حاضر بلکہ اجسام کی ہیئت میں تبدیلی بھی لا سکتا ہے کہ جس کے تحت بے جان اجسام جاندار نظر آتے ہیں۔ فرعون کے جادوگروں کا رسیوں کو سانپ بنا دینے کو اس ضمن میں مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے اور یہ واقعہ قرآن کریم میں پوری طرح مذکور ہے۔ اعلیٰ اور ارفع سطح پر ایسا ہی مظاہرہ قدرت کی طرف سے جواباً ہوا یعنی سانپوں کو نگلنے کے لیے جب حکم ربّ کے تحت حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنا عصا پھینکا تو وہ اژدھا بن گیا۔ خدا کے حکم کی فوری تعمیل پر وجود میں آنے والا اژدھا خود صاحب معجزہ یعنی حضرت موسیٰؑ کے لیے بھی وقتی حیرت و استعجاب کا باعث بنا۔ اگرچہ رسیوں کا سانپ اور عصا کا اژدھا بن جانا دونوں عوامل ایک ہی نوعیت کے معلوم ہوتے ہیں لیکن اژدھا کا سانپوں کو نگل جانا اژدھا کے حقیقی وجود کو ظاہر کرتا ہے اور رسیوں کا سانپ بن جانا جادوگروں کے فریب نظر کی نشاندہی کرتا ہے اور وہ اس لیے کہ کسی چیز کی اصل ہیئت کو بدلنا انسان کے بس کی بات نہیں۔ جب کوئی عامل اپنے مخاطب کے ذہن پر حاوی ہو جائے تو وہ اپنی مخصوص ذہنی برتری کے تحت دوسروں کے اذہان کو مسخر کرکے انہیں عارضی طور پر وہی کچھ دکھا سکتا ہے جو اس کا مقصود ہوگا۔ یہ سب کچھ اگر ہوش کی حالت میں رونما ہو تو نظر بندی ہے اور اگر نیند یا مصنوعی خواب کی حالت میں ہو تو یہ سائنسی اصطلاح میں وہ

کہلائے گا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرتوں کی پہچان کے لیے انسان کی رسائی کو محدود نہیں کیا۔ ہاں اگر قدغن لگائی ہے تو ان عملیات پر کہ جن کے ذریعے دوسروں کو جسمانی، مالی یا پھر اخلاقی نقصان پہنچنے کا امکان ہو۔ جہاں جائز مذہبی اعتقادات کے مجروح ہونے کا احتمال ہو وہاں بھی ایسے عوامل ناپسندیدہ اور گناہ ٹھہرے ہیں۔ معجزات ہوں یا شعبدہ جات، دونوں مخصوص کیفیت اور صفت کے تحت وجود میں آتے ہیں۔ معجزات کے حصول میں پیغمبروں کی اپنی کاوش کو کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ یہ انہیں حسبِ ضرورت خدا کی طرف سے ودیعت ہوتے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں جب اللہ کے نیک بندے اپنی ریاضتوں سے کچھ حیران کن کام سرانجام دیں تو انہیں کرشمے یا کرامات کہا جاتا ہے اور ان کے علم کو علوی تصور کرتے ہیں۔ اگر کوئی بدطینت شخص کوئی ایسی ہی خرق عادت چیز اپنی خصلت اور دنیاوی غرض کی تسکین کے لیے سرانجام دے تو اس کے علم کو سفلی کہا گیا ہے۔ علم اگرچہ ایک ہی ہے لیکن اس کی اخلاقی حیثیت کے پیشِ نظر اسے دو الگ الگ خانوں میں بانٹ کر بڑے خلوص کی حوصلہ شکنی کی گئی ہے کہ سفلی علم کی وجہ سے مذہب میں ایسے عقاید نہ در کر آئیں کہ جو لوگوں کے ایمان کو کمزور کر دیں۔

اگر ہم نفسِ مضمون کی طرف واپس لوٹیں کہ خدا ایک ہے تو اسے سمجھنے کے لیے یہ مثال قابلِ غور ہوگی یعنی جس طرح جنم دینے والی ہر ماں کو معلوم ہوتا ہے کہ فلاں بچہ اس کا ہے لیکن بچے کو کسی طور باور کرانا پڑتا ہے کہ فلاں عورت اس کی ماں ہے، اسی طرح خالقِ عالم کو تو معلوم ہے کہ یہ ساری کائنات اور اس میں بسنے والے انسان وغیرہ اس کی تخلیق ہیں لیکن اس امر سے نابلد مخلوق کو یہی باور کرانے کے لیے اس نے ہر قوم کے پاس وقتاً فوقتاً اپنے رسول بھیجے۔ چونکہ بے بصیرت لوگوں کے لیے اَن دیکھے خدا کے وجود کو تسلیم کرنا ذرا مشکل کام تھا، اس لیے انہوں نے جن بھی محرکات کے تحت خدا کے وجود کی ضرورت محسوس کی ان کے تابع ہو کر اپنے دیوتا خود تخلیق کیے اور پھر اپنے ہی تراشے ہوئے بتوں کے غلام بنے۔ عہدِ قدیم کے اس انسان نے اپنے معبود دیوتاؤں سے کم و بیش وہی اوصاف منسوب کیے کہ جن سے وہ خود متصف تھا۔ فرق اگر رکھا تو اس قدر کہ اس نے اپنے دیوتاؤں کو بہت دنف اوصاف سے نوازا تاکہ وہ اس سے برتر نظر آئیں اور اس طرح لائقِ خوف و عبادت ہوں۔ نیز اپنے میں سے نیک بندوں کو دیوتاؤں کا اوتار کہا اور یہ بھی تصور کیا کہ وہ انسانی روپ میں جلوہ گر ہوتے ہیں اور مخصوص کام سرانجام دیتے ہیں اور پھر اپنے اصل روپ میں اور مقام پہ لوٹ جاتے ہیں۔ کچھ دیوتاؤں کو کائنات کی تخلیق، اسے قائم رکھنے اور بالآخر فنا کر دینے کی صفت بھی دی گئی۔ کچھ کو شادی شدہ کہا گیا اور ان کی اولادوں سے بھی حسبِ ضرورت اوصاف منسوب کیے گئے۔ کچھ دیوتاؤں کو عورت اور مرد یا پھر انسان اور حیوان یا پرندوں کا مرکب بنایا ایسے دیوتا باہمی اتحادِ ذات و صفات کی علامت ٹھہرے۔ دیوتاؤں کے مسکن پہاڑوں کی چوٹیاں، غار یا پھر چاند،

سورج اور ستاروں پر منتقل ہوئے تاکہ انسانی پہنچ سے باہر رہیں۔ دیوتاؤں کو غیر مرئی کہا گیا لیکن ان کے بُت بھی بنا دیے گئے تاکہ انہیں سامنے رکھ کر ان کی عبادت کرنے میں آسانی ہو۔ یہ دیوتا آہستہ آہستہ بہت سے قدیم مذاہب کی بنیاد بنے اور وقت کے ساتھ ساتھ ان کی تعداد میں بھی اضافہ ہوتا چلا گیا۔ جب دیوتاؤں کی تصویریں بنائی گئیں تو ان کی شکل و صورت انسان ہی کی شکل و صورت پر منتج ہوئی، البتہ ان کے سر اور دیگر اعضاء کی تعداد اور سائز بڑا بنایا گیا تاکہ ان کا زیادہ قوی ہونا، سوچنے کی زیادہ اہلیت رکھنا، ہمہ گیر ہونا، چہار سمت میں دیکھ سکنا، ایک مقام سے دوسرے مقام تک فوراً پہنچ جانا وغیرہ وغیرہ بھرپور طریقے سے واضح ہو سکیں۔ انسان نے اپنے ہی تخلیق کردہ دیوتاؤں کے شب و روز کی طوالت بھی انہیں کے حساب سے ہزاروں سال کے برابر متعین کی۔ اس کے بعد دیوتاؤں کے وجود کو کچھ ایسے یقین کے ساتھ تسلیم کیا کہ انہیں ہر طرح سے خوش رکھنا اوّل مقصد قرار پایا۔ حتیٰ کہ اس غرض کے پیش نظر جان و مال کی قربانی دینے سے بھی دریغ نہ کیا۔

ہندوؤں کے ماسوا اگرچہ عرصہ دراز سے دیوتاؤں کی پرستش ختم ہو چکی ہے اور الہامی مذاہب کی آمد کے بعد ان کے وجود کو محض افسانوی حیثیت حاصل ہے لیکن اس کے باوجود ابھی ہزار ہا سالہ پرانی بُت پرست ذہنیت کے زیرِ اثر اہلِ یورپ کے مصوروں نے جب بھی الہامی خدا کو پیش کیا تو اس کی تصویر بھی دورِ قدیم کے دیوتاؤں کے مشابہ بنائی۔

اس سارے مبحث کا مطلب یہ ہے کہ انسان نے جب بھی خدا کو تصور کیا تو اس کی شکل کا تعین اپنی ذات و صفات اور اپنے آس پاس کے ماحول کے واسطہ سے کیا۔ انسان پر اس کی اپنی ذات اور ماحول کچھ ایسا حاوی ہے کہ آج بھی اس نے اپنی زمین سے باہر کی دنیاؤں میں اپنی ہی زندگی کے لوازم کو سامنے رکھ کر وہاں بھی عناصرِ اربعہ کو ڈھونڈا۔ دوسرے لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی تحقیق کے مطابق وہ خود بھی جن نامیاتی اجزا سے عبارت ہے اور جن عناصر کے بغیر اس کا زندہ رہنا ممکن نہیں، اس نے انہی اجزا کی موجودگی کو چاند اور مریخ وغیرہ پہ تلاش کرنے کی سعی کی۔ یعنی اگر یہ عناصر وہاں موجود ہیں تو وہاں پر بھی زندگی موجود ہوگی وگرنہ نہیں۔ انسان کی مجبوری یہ ہے کہ جس چیز کو اس نے اپنے حواسِ خمسہ سے نہیں جانا اس چیز کا ادراک کرنا اس کے بس کی بات نہیں۔ کچھ ایسی ہی صورتِ حال عہدِ قدیم کے انسان کی بھی تھی کہ جس نے کائنات کی تخلیق کو بھی انسانی تولیدی عمل کے مشابہ قرار دیا اور پھر اس تصور کی تجسیم کی خاطر متعلقہ دیوتاؤں کے تولیدی اعضاء بناتے اور پھر دیوتاؤں کے ملنے ان اعضاء کو متبرک جان کر ان سے حصولِ مقصد کی توقع رکھی۔ اس عمل کو عبادت کا نام دیا جو کہ کچھ ہندو فرقوں میں آج بھی مروج ہے۔

اب اگر ہم الہامی مذاہب کی طرف آئیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے بُت پرستی کو ختم کرنے کے لیے جب

قوم کی طرف بھی اپنا رسول بھیجا اُسے اس قوم کے رجحانات کے مطابق معجزات عطا کیے تاکہ ان لوگوں کے ذہن مسخر ہو سکیں۔ مزید برآں اس نے اپنے بتلائے ہوئے رستوں پہ چلنے والے نیک بندوں کے لیے جن انعامات کا وعدہ کیا ان کی نوعیت بھی وہی بتلائی جو اس قوم یا علاقہ کے لوگوں کے لیے باعثِ کشش تھیں۔ اسی طرح بدکاروں کے لیے اذیت دینے والی جن چیزوں کا ذکر کیا ان سے بھی وہ لوگ بخوبی آگاہ تھے۔ دیومالائی قصوں میں بھی جزا و سزا کی کچھ ایسی ہی صورتیں بیان ہوئی ہیں۔ الغرض دیوتاؤں سے انسانوں کے منسوب کردہ اوصاف ہوں یا پھر خود خدائے واحد کی جانب سے اس کے اپنے اوصاف کی خبر، دونوں کے موازنے سے ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ نہ تو انسان نے اپنے دیوتاؤں کی جانب کوئی ایسی طاقت اور قدرت منسوب کی کہ جس سے وہ خود واقف نہ تھا اور نہ ہی خدائے واحد نے عمومی طور پہ اپنی کسی ایسی قدرت کا ذکر کیا کہ جس سے انسان بے بہرا تھا۔ موخر الذکر صورت میں خدا نے انسان کو انسان ہی کی زبان میں پیغام دیا تاکہ وہ اس کے مقصود کو اپنے اور اپنے معمول کے حوالہ سے سمجھے اور اس طرح اس کے پیغام پر عمل پیرا ہو سکنے میں کوئی عذر پیش نہ کر سکے۔

بت پرستوں کو علم تھا کہ ان کے معبود کیا ہیں لیکن انھوں نے بتوں کو بنا کر خود ان کی محتاجی قبول کی تھی لیکن خدا نے الہامی کتابوں کے ذریعے اپنا تعارف خود کروایا کہ وہ ذات و صفات کے لحاظ سے کیا ہے اور اس طرح انسان پہ واضح کیا کہ کائنات میں موجود ہر شے اس کی محتاج ہے۔

یہاں سے یہ اخذ کرنا کہ خدا بعینہٖ وہی کچھ ہے کہ جس کا ذکر خود اس نے کر دیا ہے اس لیے درست نہ ہوگا کہ وہ ذات و صفات کے حوالہ سے انسان کی تحدید میں آ تو سکتا ہے لیکن انسان اس کی لامحدود ذات و صفات کو اپنے تصور میں لانا بھی چاہے تو لامحدود کو اپنے محدود تصور میں نہیں لا سکتا۔ انسان کو اس کے خود ساختہ دیوتاؤں سے اور کچھ ملا یا نہ ملا البتہ اتنا ضرور ہوا کہ اسے اپنے دیوتاؤں کی صفات سے بہت حد تک مشترک صفات کے حامل خدائے برتر کو پہچاننے میں آسانی ہوئی اور اس طرح ایک ہی ہستی میں تمام اوصاف کا جمع ہونا پا کر اس کے حق میں بہتوں نے اپنے بے شمار دیوتاؤں کی عبادت سے چھٹکارا پا لیا۔

قرآنِ کریم میں اللہ تعالیٰ نے جہاں انسان کو امر بالمعروف و نہی عن المنکر سے متعارف کرایا وہاں اسے غور و تدبر کی دعوت بھی دی اور اس طرح اسے کائنات اور مظاہرِ قدرت کی طرف متوجہ کیا۔ اس دعوتِ غور و فکر کے نتیجے میں انسان کی نظر قرآن کریم میں موجود "ربّ العٰلمین" کے الفاظ پہ بھی پڑی۔ عالمین کا مطلب چونکہ ایک سے زیادہ عالم ہیں لہٰذا کچھ مفسرین کے نزدیک زمین کی طرح دیگر عالم بھی ہیں جہاں زمینی مخلوق جیسی کوئی مخلوق آباد ہے۔ کچھ کے نزدیک عالمین سے مراد انسان، جنات اور فرشتوں کے الگ الگ عالم ہیں۔ کچھ مفسرین کے مطابق اس سے مراد اجرامِ فلکی، جمادات، نباتات اور زمین پر بسنے والے انسان، چرند، پرند، آبی جانور، کیڑے مکوڑے اور خوردبینی

مخلوق ہے کہ جن میں سے ہر ایک کا اپنا عالم ہے۔ ہر مفسر نے لفظ "عالمین" کی تشریح اپنی آگہی کے مطابق کی ہے۔ اس کی اصل حقیقت تو اس ذاتِ واحد کو معلوم ہے جو اپنے آپ کو ایک سے زیادہ عالموں کا رب کہتا ہے۔

اسی طرح کائنات کے وجود میں آنے کے سلسلے میں لفظ "کُن" کی ادائیگی کے وقت خدا کا مخاطب کون کی ذات تھی یا اس کی صفات یا کچھ اور، اس کا علم بھی خدائے برتر کو ہے۔ ہمیں قرآنِ کریم کے ذریعے اس قدر معلوم ہے کہ لفظ "کُن" کی ادائیگی کے نتیجہ میں یہ کائنات بتدریج وجود میں آئی جو ایک سے زیادہ عالموں کا مجموعہ ہے۔ چونکہ ادراک میں آنے والی چیزیں عالمِ محسوسات سے ماخوذ ہوتی ہیں لہٰذا انسان کسی ایسی چیز کا تصور ہی نہیں کر سکتا کہ جس سے وہ واقف نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ہم زمین سے باہر کسی ایسے عالم کا تصور بھی نہیں کر سکتے کہ جس میں رہنے والے نہ تو حواسِ خمسہ کے محتاج ہوں اور نہ ہی اپنے وجود کے لیے معروف عناصرِ اربعہ کے۔ ایسی ہی بات ہم خدا کی بابت بھی کہہ سکتے ہیں، یعنی ہم نے اسے اسی کے بتلائے ہوئے اسماءِ مبارکہ کو اپنے ادراک کے اندر ہی اندر رہ کر سمجھا کرو دہ کیا ہے۔ نامعلوم وہ اصلاً ان تصورات سے بھی ماوراء ہوگا اور اس نے اپنے بیان کردہ اسماء کو انسان کی سمجھ میں آجانے والے الفاظ کی صورت میں کہہ دیا ہو۔

مشاہدہ کے لیے ہماری ہر ایجاد یا تو براہِ راست یا پھر بالواسطہ طور پر ہمارے حواسِ خمسہ کی محتاج ہے اور انہی کی بنا پر ہم کسی چیز کی موجودگی یا غیر موجودگی کا پتہ چلاتے ہیں۔ مگر فرشتے اور جنات ہم نہیں دیکھ سکتے لیکن ان کے وجود کو مذہبی عقیدے کے تحت بڑی شدت سے تسلیم کرتے ہیں۔ ہم میں سے بہت سوں کو یہ مخلوق عالمِ وجدان میں نظر آتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ روحانی عمل کے تحت کوئی سے دو اشخاص کے مشاہدے ایک جیسے نہیں ہوتے تاوقتیکہ ان کی بنیاد کسی Universal truth پر نہ ہو۔ خدا کا ایک ہونا گو سب کے لیے ایک ناقابلِ تردید حقیقت ہے لیکن وہ کیسا ہے، اس کا تعلق ہر شخص کے اپنے علم اور اس کے تحت اس کے تصورِ خدا سے ہے۔ سائنسی تجربہ گاہ میں کیے جانے والے تجربات کسی دوسرے شخص کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ ایسا کرنے سے اسے کم و بیش وہی نتائج ملیں گے جو دوسروں کے ہاتھوں پہلے سے برآمد ہو چکے ہیں۔ لہٰذا ہر سائنسدان تجربات دہرانے کی بجائے ان کے نتائج کو بنیاد بنا کر آگے چل سکتا ہے لیکن کسی ایک کے روحانی تجربات کسی بھی دوسرے شخص کو منتقل نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا اس مقصد کے لیے ہر شخص کو تمام منازل خود طے کرنا ہوں گی۔ معمولی سطح پر البتہ یہ ممکن ہے کہ بیرونی ذرائع سے حاصل ہونے والی معلومات کسی کے شعور میں سما جائیں اور وہ معتوں کی طرح اور کچھ دیکھ ہی نہ سکے۔

انسان کی یہ کمزوری ہے کہ وہ ہر چیز کو آفاقی پیمانوں سے دیکھنا اور سمجھنا چاہتا ہے تاکہ اس کے تجربات کے نتائج دوسروں کے لیے نقطۂ آغاز کا کام دے سکیں۔ اسی لیے اس نے مذہبی عقاید کو بھی مادی دنیا کے پیمانوں سے

ناپنے کی اور جانچنے کی کوشش کی۔ اس طرح جہاں کچھ لوگ مذہب کی صداقت کے منکر ہوئے وہاں بہت سے لوگ اس کی صداقت پر ایمان بھی لائے۔

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے اللہ تعالیٰ نے اپنا تعارف اپنی صفات کے حوالہ سے کرایا۔ جہاں تک اس کی ذات کا تعلق ہے اس کے وہ پہلو جو اس کی صفات سے عیاں نہیں ہیں ان میں سے ایک چیز خود اس کی اپنی شکل و شباہت ہے۔ اسے جاننے کے لیے جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دل میں خدا کو دیکھنے کی خواہش پیدا ہوئی تو خدا نے اپنے آپ کو ایک تجلّی کی صورت میں ظاہر کیا۔ قرآن کریم میں خدا نے اپنی ذات کو ایک روشن چراغ سے متعلق ایک مثال دے کر واضح کیا لیکن مثال اور حقیقت کے درمیان جو فرق ہوا کرتا ہے وہ اپنی جگہ بدستور قائم رہا۔ جب موسیٰ علیہ السلام خدا کو دیکھ کر بھی نہ دیکھ سکے تو مثال کے ذریعے حقیقت کیونکر واضح ہو سکتی ہے۔ بہر حال مثال اور حقیقت کے درمیان موجود فرق کو کم کرنے کے لیے صوفیوں اور عارفوں نے اپنی تمام تر ریاضتوں کے باوجود جو پایا وہ یہ ہے کہ یہ نیک بندے خدا کے مقرر کردہ مقامِ عبودیت کے قریب تر ہوئے اور اسے خدا کی حقیقت کو پالینے کا نام دیا۔ اس سب کے باوجود یہ سوال اپنی جگہ بدستور رہا کہ خدا کی ہستی کیسی ہے اور ہر جگہ اور ہر وقت کیسے موجود ہے؟ جب خدا ہر جگہ ہے تو پھر اس کا کسی ایک جگہ پر متمکن بھی ہونا کیسے ممکن ہے؟ خدا کے حوالے سے یہ سوالات بھی ذہن میں پیدا ہوتے ہیں کہ:

وہ کونسی جگہ ہے کہ جہاں پر جنت بھی ہے اور جہنم بھی؟

اسی طرح کائنات کی لامحدود وسعتیں آخر کیا معنی رکھتی ہیں؟

حضرت لوط علیہ السلام کے ہاں انسانی روپ میں آنے والے فرشتے کہاں سے آئے تھے اور پھر کہاں چلے گئے؟

حضرت سلیمان علیہ السلام کے جنات ملکہ سبا کا تخت ایک طویل مسافت پر واقع علاقے سے پلک جھپکنے میں کیسے لے آئے اور ان کے دیگر کام کاج بعجلت تمام کیسے کر دیا کرتے تھے؟

عقیدے کی حد تک ان میں ایک بھی سوال ایسا نہیں کہ جسے عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کی گنجائش ہو لیکن یہ سب کیسے ممکن ہوا، اسے جاننے کے لیے عقل کو معطل بھی نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ غور و فکر کا تعلق عقیدے سے نہیں عقل سے ہے۔ بعض عقیدے ایسے ہوتے ہیں کہ جن کا عقلی سائنس سے کوئی رشتہ نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ کبھی عقلی سائنس کی گرفت میں آسکیں گے مثلاً موت کے بعد دوبارہ حیات کا تصور، یوم حساب و کتاب اور عذاب قبر وغیرہ۔ البتہ کچھ عقیدوں کو ایک حد تک معلوم سائنس کے حوالے سے قدرے تفصیل کے ساتھ دیکھا جا سکتا ہے۔ ایسا کرنے کی بنیاد خود اللہ تعالیٰ نے فراہم کر دی ہے کہ جس نے کائنات کو ایک مکمل نظام کے تابع بنا کر اسے انسان کی توجہ کا مرکز

بنایا۔ اجرامِ فلکی جس طرح کائنات کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہیں وہ خدا کی قدرتوں کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔ انسانی مشاہدہ کی بنا پر جو نتیجہ اخذ کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ حرکت ہی پہ کائنات کا کل نظام مبنی ہے اور اسی کے تحت ستاروں اور سیاروں کی گولائیاں حتیٰ کہ قوتِ تجاذب کا وجود ہے جو تمام کائنات کو باہم طور پر قائم رکھے ہوئے ہے۔ کائنات کے مشاہدہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ زمین اپنے محور کے گرد بھی گھومتی ہے اور سورج کے گرداگرد ایک بیضوی مدار میں بھی۔ نظامِ شمسی کے دیگر ممبر بھی سورج کے گرد اسی طرح حرکت پذیر ہیں۔ پورا نظامِ شمسی اپنے سے ایک بڑے گردشی نظام کا ممبر ہے۔ وہ بڑا نظام آگے چل کر اپنے سے بڑے نظام کا ممبر ہے۔ الغرض پوری کائنات ہی محوِ گردش ہے۔

مشاہدہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کائنات کے ہر جزو یا پھر جزوی کُل کی حرکت محوری ہو یا مداروی، اس کے ہر اگلے چکر کا رستہ پچھلے چکر کے راستہ سے قدرے ہٹ کر ہوگا۔ اس لحاظ سے پوری کائنات کا نظامِ حرکت دائری نہیں بلکہ مرغولوی ہے اور اس لحاظ سے ہر دم متغیر بھی۔ ایٹم کی اندرونی ساخت کے بارہ میں بہت سے نظریات پیش کیے گئے تھے لیکن جیسے ہی اس ساخت کو خدا کے بنائے ہوئے نظامِ شمسی کی بنیاد پر دیکھا گیا تو اس سے نہ صرف یہ کہ بے شمار مشاہدات کی تصدیق ہوئی بلکہ اندازِ حرکت میں مشابہت کی بنا پر اشیا کائنات کے رموز بھی آشکار ہونے شروع ہو گئے۔ تحقیق سے جب یہ پتہ چلا کہ ایٹم میں موجود الیکٹرون اور اسی طرح دیگر ذرات جب اندرونی یا بیرونی قوتوں کے تحت رواں ہوتے ہیں تو وہ اپنے اپنے راستوں پر ڈولتے ہوئے چلتے ہیں یعنی ان کی حرکت کا انداز موجوں کا سا ہوتا ہے۔ یہاں سے جو نتیجہ اخذ کیا گیا وہ یہ تھا کہ ہر حرکت اپنی نوعیت کے لحاظ سے موجی ہوتی ہے اور خطِ حرکت خمدار۔ دوسرے لفظوں میں کائنات کے اندر ہر سیدھی سے سیدھی لکیر خمدار ہوتی ہے اور بڑھائے پر بالآخر اپنے نقطۂ آغاز سے جا ملے گی۔ اس بنیاد پر جو ثابت ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کائنات گردی ہے لہٰذا محدود بھی ہے۔ مگر اس محدود کائنات میں سمانے والا مادہ لامحدود بھی ہو سکتا ہے۔ ایٹم ہی کے مطالعہ سے یہ پتہ چلا کہ اس کے اندر کے ذرّے جن قوتوں کے زیرِ اثر ایک دوسرے سے مربوط ہیں وہ قوتیں کششِ ثقل یا پھر مقناطیسی قوتوں سے مختلف ہیں۔ نیز ایٹم بہت سے عوامل کے تحت نئے قسم کے ذرّوں کو بھی جنم دیتا ہے اور اس عمل میں جہاں توانائی خرچ ہوتی ہے وہاں خارج بھی ہوتی ہے۔ خرچ یا خارج ہونے والی توانائی مقدار کے لحاظ سے مادہ میں بقدر زیادتی یا کمی کے عین مطابق ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں مادہ اور توانائی ایک ہی چیز کے دو مختلف روپ ہیں اور بوقتِ ضرورت ایک دوسرے میں بدل سکتے ہیں اور بدلتے رہتے ہیں۔ یہی دو پوری کائنات پہ چھائے ہوئے ہیں اور مظاہرِ قدرت کا باعث ہیں۔

مندرجہ بالا میں سے بہت سے نتائج آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت سے ماخوذ ہیں۔ اس نظریہ کے تحت

حاصل ہونے والے نتائج اس قدر انقلابی ہیں کہ ان کی رُو سے مادہ، فاصلے اور وقت کی روایتی تعریفیں بھی متاثر ہوئی ہیں۔

اس نظریے کی رُو سے خلا میں کسی جسم کے مقام کا تعین کرنے کے لیے روایتی سہ ابعادی محدّد کے ساتھ ساتھ وقت کو بطور چوتھی بُعد کے شامل کرنا از بس ضروری تصور ہوا۔ بعدازاں ابعاد کی تعداد چار سے بھی زیادہ متصور ہوئی۔ آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت نے نیوٹن کی میکانیات کو بہت حد تک کلاں سطح تک محدود کر دیا ہے جبکہ آئن سٹائن کی میکانیات خورد و کلاں ہر سطح پر درست ثابت ہو رہی ہیں۔

آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت میں روشنی کی رفتار کو ایک بنیادی حیثیت حاصل ہے اور اس بنیادی حیثیت کے تحت جو نتائج سامنے آئے ہیں وہ کچھ ایسے ہیں کہ ان کی مدد سے کچھ مذہبی عقاید کے حل ہونے کا گمان گزرتا ہے۔ اسی کوشش میں یہ ضروری ہے کہ آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت کی رُو سے مادہ، فاصلے اور وقت کی جو نئی جہتیں سامنے آئی ہیں، پہلے ان کو مختصراً بیان کر دیا جائے یعنی وہ کیا ہیں؟ اور روشنی کی رفتار کے ذریعہ اثر ان پر کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ چونکہ روشنی کی رفتار ان امور میں مرکزی کردار ادا کرتی ہے اس لیے اوّلاً اسی کی بابت کچھ کہنا مناسب ہوگا۔ یہ مضمون اپنی نوعیت کے لحاظ سے چونکہ Quantitative نہیں ہے اس لیے فارمولے وغیرہ دینے سے گریز کیا گیا ہے۔

روشنی

روشنی توانائی کی ایک قسم ہے۔ یہ اپنی ترسیل کے لیے کسی واسطہ کی محتاج نہیں۔ اپنے منبع سے براہِ راست خلا میں سے ہوتی ہوئی کرۂ ارض تک پہنچتی ہے۔ خلا میں روشنی کی رفتار ہی اس کی اصل رفتار ہے جو کہ تقریباً ۱۸۶۰۰۰ میل فی سیکنڈ یا پھر تقریباً ۶۷ کروڑ میل فی گھنٹہ ہے۔ ہوا، پانی اور شیشے وغیرہ سے روشنی کی رفتار واسطہ کی نوری کثافت کے لحاظ کم ہو جاتی ہے۔ دنیا کی کوئی بھی شے روشنی کی خلا میں رفتار کو نہیں پہنچ سکتی۔ البتہ کائناتی عوامل کے ذریعے چھوٹے چھوٹے ایسے ذرّے ضرور وجود میں آ جاتے ہیں کہ جن کی رفتار واسطوں میں روشنی کی رفتار سے زیادہ ہوتی ہے یا پھر تجربہ گاہ میں کچھ ذرّوں کی رفتار اسی سطح پر لائی جا سکتی ہے لیکن یہ رفتار کسی طور خلا میں نوری رفتار کے برابر نہیں ہو سکتی۔ روشنی کی رفتار کی ایک خاص صفت یہ بھی ہے کہ چاہے روشنی کا منبع حرکت میں ہو یا نہ ہو، اسی طرح ناظر بھی خواہ حرکت میں ہو یا نہ ہو ہر صورت میں رفتارِ نور کی پیمائش یکساں ملے گی۔ روشنی کی رفتار کی یہی صفت نظریۂ اضافیت میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتی ہے۔ روشنی اگرچہ ایک محدود رفتار سے چلتی ہے مگر روشنی کی دنیا میں رہنے والے کے لیے اور روشنی کی

دنیا سے باہر رہنے والے کے لیے فاصلے اور وقت کی مقداریں اپنے اپنے معنی رکھتی ہیں۔

مادہ

نیوٹن کی میکانیات کی رو سے مادہ کی کمیت جمودی ہے لیکن آئن شٹائن کے نظریۂ اضافیت کی رو سے کسی جسم میں مادہ کی مقدار یعنی کمیت اس جسم کی رفتار کے ساتھ منسلک ہے۔ اگر جسم کی رفتار کو بڑھایا جائے تو اس کی کمیت میں بھی اضافہ ہوتا چلا جائے گا حتیٰ کہ اگر جسم کی رفتار روشنی کی خلا میں رفتار کے برابر ہو جائے تو کمیت لامتناہی ہو جائے گی۔ آئن شٹائن ہی کے نظریہ کے مطابق چونکہ مادہ اور توانائی ایک دوسرے میں بدل سکتے ہیں اس لیے وہ توانائی جو کسی جسم کی رفتار بڑھانے پر خرچ ہوتی ہے وہ کمیت کی صورت میں بدل کر متحرک جسم کی کمیت میں اضافہ کا موجب بنتی ہے۔ چونکہ کسی جسم کی رفتار کو رفتارِ نور کے برابر لانے کیلیے توانائی بھی لامتناہی درکار ہوگی جو کہ ایک ناممکن امر ہے اس لیے کسی بھی جسم کی رفتار روشنی کی رفتار کو نہیں پہنچ سکتی۔ رفتار میں اضافے کے ساتھ کمیت میں اضافے کا ثبوت خورد بینی کمیت کے ذرات پر تجربات اور مشاہدات کے ذریعے حاصل کیا جا چکا ہے۔ کلاں سطح پر بھی اضافہ ہوتا ہے مگر چونکہ نگاہ کی گرفت میں آنے والے اجسام کی رفتار روشنی کی قریباً ۶۷ کروڑ میل فی گھنٹہ کی رفتار کے مقابلہ میں نہ ہونے کے برابر ہے۔ اسی لیے ان کی کمیت میں ہونے والے اضافے کو محسوس نہیں کیا جا سکتا۔

فاصلہ

لامتناہی حد تک قریب واقع نقطوں کے تسلسل کو فاصلہ کہتے ہیں۔ عام فہم زبان میں دو نقطوں کے درمیانی طوالت کو فاصلہ کہتے ہیں۔ اگر فاصلہ طے نہ کیا جائے تو از خود طے نہیں ہوتا۔ جب کوئی فاصلہ طے کرنا چاہے تو اپنے جائے مقام سے کسی بھی سمت میں جا سکتا ہے اور پلٹ کر واپس بھی آ سکتا ہے۔ کسی مقام سے ایک طرف کے فاصلے کو مثبت اور اس کی برعکس سمت کو منفی مانا جاتا ہے۔ آئن شٹائن کے نظریۂ اضافیت کی رو سے اگر کوئی جسم یکساں مگر بے حد تیز رفتاری سے حرکت کرے تو حرکت کی سمت میں واقع اس جسم کی لمبائی سکڑ جائے گی جبکہ اس کی بقیہ دو عمودی لمبائیاں بدستور رہی رہیں گی۔ اسی نظریہ کی رو سے اگر متحرک جسم پر موجود ناظر پلٹ کر دیکھے تو اسے پیچھے چھوٹے ہوئے ناظر کے اجسام کی لمبائیاں سکڑی ہوئی نظر آئیں گی۔ جبکہ اس کے مقابلے میں ہر دو ناظرین کو اپنی اپنی لمبائیاں بدستور پہلے جیسی نظر آئیں گی اور وہ اس لیے کہ اگر متحرک ناظر کے فاصلے سکڑ سے ہیں تو اس کے پیمانے بھی بقدر نسبت سے سکڑ جائیں گے۔ اگر متحرک جسم کی یکساں رفتار نظریاتی طور پر روشنی کی

رفتار کے برابر ہو جائے تو پھر دونوں ناظرین کو ایک دوسرے کی مندرجہ بالا گھڑیاں صفر کے برابر نظر آئیں گی۔

وقت

لمحوں کے لامتناہی تسلسل کو وقت کہا گیا ہے۔ اس لحاظ سے وقت ایک لمحے سے دوسرے لمحے کی جانب Jump کرتا ہے۔ اگرچہ یہ چیز سائنسی طور پر بے صد اہم ہے لیکن موجودہ مضمون کی نوعیت کے پیش نظر اسے نظر انداز کرتے ہوئے ہم یہ کہیں گے کہ دو واقعات کے درمیانی عرصہ کا نام وقت ہے۔ وقت اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایسی چیز ہے کہ اگر کوئی نہ بھی گزارنا چاہے تو بھی وقت ایک مکمل تسلسل کے ساتھ ایک ہی سمت میں گزرتا رہتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں فاصلے کے برعکس وقت پر انسان کو کسی قسم کا کوئی کنٹرول حاصل نہیں۔ اس لحاظ سے انسان گزرے ہوئے وقت میں کسی طور داخل نہیں ہو سکتا۔ ماضی اور مستقبل کے الفاظ کا تعلق وقت کی سمت یا خاصیت کے ساتھ نہیں بلکہ یہ زمانہ حال کی نسبت سے گزرے ہوئے اور آنے والے وقت میں تمیز کرنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ وقت کو بیان کرنے کے لیے اوّل دن اور رات سے سورج کے چڑھنے اور ڈوبنے اور پھر چڑھنے کے دورانیہ کو استعمال کیا گیا ہے۔ اس طرح وجود میں آنے والے شب و روز کی طوالت کو گھنٹوں، منٹوں اور سیکنڈوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ یہ دورانیہ جب کائنات یا دیگر مرئیہ گوشوں پر منتقل کر چکنے کے بعد انسان سورج کے طلوع و غروب کا محتاج نہیں رہا۔ جہاں سورج کے حوالہ سے وقت کا کوئی تصور نہیں ہے وہاں یہ گھڑی ہی دو واقعات کے درمیانی وقفہ کی طوالت واضح کرتی ہے۔ یہ وقفہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے طبعی ہوگا اور ایک جیسے حالات کے تحت پیمائش کرنے والے تمام لوگوں کے لیے یکساں طوالت کا حامل ہوگا۔ وقت کا بہاؤ چونکہ ہمیشہ ایک ہی سمت میں رہتا ہے اس لیے اسے مثبت مانا گیا ہے۔ وقت کے بہاؤ کا ایک ہی سمت ہونا صرف اسی صورت میں ممکن خیال کیا گیا ہے جب ہم یہ تصور کریں کہ کائنات پھیل رہی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جس طرح ایک مدار میں حرکت پذیر چیز واپس اپنی جگہ پر لوٹ کر اپنا چکر دوبارہ شروع کرتی ہے یا پھر جیسے ایک پنڈولم اپنی انتہائی حدود کو پہنچ کر واپس پلٹتا ہے۔ اسی طرح کائنات میں بھی ایک RYTHEM ہے اور وہ بھی جب اپنی آخری حد کو پہنچ کر واپس پلٹے گی اور سکڑنا شروع کر دے گی تو منفی وقت کا تصور بھی وجود میں آجائے گا۔ ایسا ہونے پر جب منور جسم کی رفتار روشنی کی رفتار کے برابر یا زیادہ ہو جائے گی تو پھر منور جسم کی حرکت کی سمت میں اندھیرا ہوگا اور روشنی کی موجیں پیچھے رہ جائیں گی۔ موجودہ صورت کے تحت روشنی کی موجیں مبداء نور کے چاروں

اطراف ہوتی ہیں۔

آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کی رو سے وقت بھی اجسام کی رفتار سے منسلک ہے۔ اگر ایک جسم روشنی کی لگ بھگ رفتار سے خلا میں سفر کرنا شروع کر دے تو زمین پر موجود ساکن ناظر کو متحرک جسم پر موجود ناظر کی گھڑی مقابلتاً سست نظر آئے گی۔ یعنی زمینی ناظر کو اگر اپنی گھڑی پر گزرا ایک گھنٹہ نظر آیا ہے تو اسے متحرک ناظر کی گھڑی پر ایک گھنٹہ سے کم وقت گزرا نظر آئے گا۔ بعینہٖ متحرک ناظر کو زمینی ناظر کی گھڑی سست نظر آئے گی۔ اگر متحرک ناظر کی رفتار روشنی کی رفتار کو پہنچ جائے تو پھر زمینی ناظر کو متحرک ناظر کی گھڑی رکی ہوئی محسوس ہوگی اور اسی طرح متحرک ناظر کو زمینی ناظر کی گھڑی رکی ہوئی نظر آئے گی۔ اصل میں جو گھڑی رکے گی وہ متحرک ناظر کی ہوگی کیونکہ وہ ہی رفتار نور سے سفر کر رہا تھا۔ ایسی صورت میں متحرک شخص timeless دنیا میں سفر کرے گا اور وہ ذہنی طور پر بھی timeless دنیا کا باشندہ ہوگا۔ اس حالت میں اس کی جسمانی شکست و ریخت بھی ختم ہو جائے گی اور وہ اپنی عمر اور مشابہت کے لحاظ سے منجمد ہو جائے گا۔ تیز رفتاری سے سفر کرنے والا خلائی مسافر جب زمین پر واپس پہنچے گا تو اسے ابتی غیر حاضری کا دورانیہ اپنی گھڑی کے لحاظ سے کم اور زمینی ناظر کی گھڑی کے لحاظ سے زیادہ معلوم ہوگا۔ یہ فرق صرف اسی صورت میں نمایاں نظر آئے گا جب خلائی مسافر روشنی کی رفتار کے لگ بھگ رفتار سے سفر کرے گا۔ خیال ہے کہ یہ فرق یا تو اس دوران پڑتے ہیں جب کسی جسم کی رفتار اس کی روانگی پر اسراع اور واپسی پر ابطاء کی حالت میں سے گزرتی ہے یا پھر یہ فرق اس دوران واقع ہوتے ہیں جب ایک جسم اپنی واپسی کے لیے دائری چکر لگاتا ہے۔ ایسا کرنے پر اس کی رفتار کی رو اسی سمت میں پیدا ہونے والا اسراع وہی کام کرے گا جو کسی جسم پر حالتِ اسراع یا ابطاء کے تحت ہونا تصور کیا گیا ہے۔

روشنی کی سی رفتار کے ساتھ سفر کرنے والا شخص جب واپس زمین پر پہنچے گا تو وہ اپنے آغازِ سفر کے وقت اپنے پیچھے چھوڑے ہوئے جڑواں بھائی کی نسبت جوان ہوگا۔ دوسرے لفظوں میں ساکن شخص پر گزرا ہوا وقت زیادہ اور متحرک شخص پر گزرا ہوا وقت کم ہوگا۔ یہ بات قابل غور ہے کہ گھڑی کے سست پڑنے سے آخر مراد کیا ہے؟

معروف معنوں میں ایک ہی جسم پر موجود دو گھڑیوں میں سے سست گھڑی کے دو وقفوں کا دورانیہ درست گھڑی کے انہی دو وقفوں کے دورانیہ سے لمبا ہوتا ہے یعنی جتنی دیر میں سست گھڑی کے ڈائل پر ایک گھنٹہ گزرتا ہے، اتنی دیر میں درست گھڑی پر زیادہ وقت گزرا ہوا نظر آتا ہے۔ ایسی صورت میں دو گھڑیوں کے ثانیوں کا وقفہ ایک جیسا نہیں ہوتا۔ اگر متحرک جسم کی گھڑی کچھ ایسی ہی سست روی

سے دوچار ہوگئی ہے تو پھر دونوں گھڑیوں کے ثانیے ایک جیسے وقفہ کے برابر نہیں ہوں گے اور دونوں علیحدہ علیحدہ وقت بتلائیں گی۔ نظریہ اضافت کے تحت سست روی سے مراد یہ نہیں ہے کہ متحرک جسم کی گھڑی کے ثانیے کے وقفے کسی نقص سے دوچار رہیں۔ اگر وہ کم وقت بتلا رہی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ساکن جسم کی گھڑی کے مطابق ہونے والا کام متحرک جسم کی گھڑی کی نسبت سے جلد انجام پذیر ہوگا۔ یعنی ساکن جسم پر موجود ایک مرغی اپنے انڈے سے بچے نکال چکی ہوگی جبکہ متحرک جسم پر بیک وقت ویسے ہی عمل میں مصروف ابھی فارغ نہیں ہوئی ہوگی۔ اس لحاظ سے واپسی پر متحرک جسم پر موجود مرغی کے چوزے ساکن جسم پر موجود مرغی کے چوزوں سے عمر میں بقدر چھوٹے ہوں گے۔ یہاں سے جو نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ تیز رفتاری کے تحت اجسام کی نشوونما اور شکست و ریخت کا عمل سست ہو جاتا ہے۔ یہ چیز بلحاظ اپنی نوعیت کے ویسی ہی ہے کہ جس طرح تبرید کی عمل کے تحت ہوتا ہے۔ دونوں عملوں میں موجود فرق اس قدر ہے کہ اگر کسی جاندار کو یخ بستہ کر دیا جائے تو ایک لمبے عرصہ کے بعد دوبارہ تمت نگ گرم ہونے پر وہ اپنی عمر کا سفر وہیں سے شروع کرے گا کہ جہاں عمل تبرید کے ذریعے ختم کر دیا گیا تھا۔ لیکن ایک نہایت ہی تیز رفتار جاندار پہ عمل اس کی تیز رفتاری کے باعث بے پناہ سست ہو جائے گا۔ یہی چیز کچھ جانداروں یا پھر ان کے اعضاء پہ تجربہ گاہ میں آزمائی جا چکی ہے اور وہ وقت کی گزران کے اثر سے بہت حد تک محفوظ پائے گئے ہیں، جبکہ دوسری صورت کا مطالعہ اس وقت ممکن ہوگا جب روشنی کی سی رفتار سے سفر کر کے کوئی جاندار زمین پر پہنچے گا۔ نظریہ اضافیت کے تحت اگر جسم کی رفتار روشنی کی رفتار سے بڑھ جائے تو پھر وقت ایک [illegible] مقدار بن جائے گا۔ اسے اگر منفی وقت کہا جائے تو پھر محوِ سفر شخص اپنی روانگی کے وقت سے قبل واپس پہنچے گا، یعنی وہ دوبارہ ماضی میں داخل ہو جائے گا۔

ریاضی کے فارمولوں کے واسطے سے وقت کی اضافیت کے نتائج کا مشاہدہ انسان خود اپنی ذات کے حوالے سے اس لیے نہیں کر سکتا کہ روشنی کی رفتار کے قریب تر رفتار سے سفر کرنا اس کے لیے سردست ممکن نہیں۔ البتہ کائنات میں کچھ ایسے مظاہر پیش آتے رہتے ہیں کہ جن کی وجہ سے ان کی تصدیق ہو چکی ہے۔ کائنات سے آنے والی شعاعیں جب ہوا میں داخل ہوتی ہیں تو خورد بینی ذروں کی ایک قسم یعنی "میو میزون" کو جنم دیتی ہیں۔ یہ میزون اپنی گھڑی کی مناسبت سے دو مائیکرو سیکنڈ زندہ رہ کر ختم ہو جاتے ہیں۔ تجربہ گاہ میں میو میزون کے جنم سے ختم ہونے تک کا فاصلہ تقریباً ۹۵۰۰ میٹر اور اس دوران اس کی رفتار روشنی کی رفتار کا ۰.۹۹۸ پائی گئی ہے۔ اگر نظریہ اضافیت کے فارمولے کی مدد سے میزون کی زندگی کو بیرونی ناظر کی گھڑی پہ ڈھالا جائے تو جواب ۳۱.۷ مائیکرو سیکنڈ آتا ہے جو کہ بیرونی ناظر کے مشاہدہ میں آنے والے فاصلے اور

اس کی رفتار کے لحاظ سے بالکل ٹھیک بنتا ہے۔ اسی طرح اگر بیرونی ناظر کے ناپے ہوئے فاصلہ کو میو میزون کے حوالے کے فریم میں ڈھالا جائے تو وہ تقریباً ۲۰۰ میٹر بنتا ہے جو کہ مذکورہ رفتار اور میزون کے حوالے کے فریم کی مناسبت سے اس کی زندگی کے دورانیہ کے عین مطابق ہے۔ اس بات کی وضاحت ایک مثال کے ذریعے کی جاسکتی ہے۔ فرض کریں کہ کوئی جسم ایک ملی میٹر لمبا ہے۔ اگر وہ جسم اور پیمائشی آلہ دونوں ایک خوردبین کی مدد سے دیکھیں تو دونوں چیزیں بالقصد بڑی نظر آئیں گی مگر پیمائش وہی ایک ملی میٹر ہوگی۔ اگر جسم کو تو خوردبین کی مدد سے دیکھیں اور اس کی لمبائی خوردبین کے باہر سے کسی طور ناپیں تو وہ جسم پیمائش کے لحاظ سے بہت بڑا ہو جائے گا۔ مطلب یہ کہ اگر ایک دنیا کے اجسام کی پیمائش کسی دوسری دنیا میں رہ کر وہاں کے آلوں سے کی جائے تو جواب اور ہوگا اور اگر پیمائشی آلے بھی جسم کی دنیا میں پہنچا دیئے جائیں تو پھر جواب اور ہوگا۔ اگر حوالوں کی نسبت معلوم کرلی جائے تو ایک دنیا کی پیمائشوں کو دوسری دنیا کی پیمائشوں کے قالب میں ڈھالا جاسکتا ہے۔

عام سطح پر نظریہ اضافیت کی وضاحت کے لیے ایک معروف مشاہدہ بیان کرنا ضروری ہے۔ ایک ساکن شخص کو اگر آسمان سے بارش عمودی طور پہ برستی ہوئی نظر آرہی ہے تو اس سے بچنے کے لیے وہ اپنا چھاتہ عمودی انداز سے تان لے گا۔ اگر کوئی دوسرا شخص اسی بارش میں تیز تیز چلا جا رہا ہے تو وہ بارش سے بچنے کے لیے اپنا چھاتہ عمودی نہیں بلکہ ترچھا تانے گا اور چھاتے کا زاویہ محو حرکت شخص کی رفتار اور بارش کی رفتار کے ماحصل سمت میں ہوگا۔ محو حرکت شخص اپنے طور پر حیران ہوگا کہ بارش ترچھی برس رہی ہے، مگر ساکن شخص نے اپنا چھاتہ عمودی تانا ہوا ہے۔ اسی طرح ساکن شخص اپنے طور پہ حیران ہوگا کہ عمودی بارش میں محو حرکت شخص اپنے چھاتے کو ایک زاویہ پہ تان کر چلا جا رہا ہے۔ اصل میں دونوں اشخاص اپنی اپنی حرکت کی بنا پر درست ہیں اور اس کی تصدیق صرف اسی وقت ممکن ہے جب ساکن شخص حرکت میں آجائے اور متحرک رک جائے۔ نظریہ اضافیت کی بنا پر بھی اضافی حرکت پر ہے مگر اس کے نتائج میں رفتارِ نور کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔

نظریہ اضافیت پر اپنی بحث ختم کرنے سے قبل ایک اور چیز کا ذکر بھی بے جا نہ ہوگا۔ وہ یہ کہ اگر ایک ناظر کی دنیا میں دو واقعات بیک وقت رونما ہو رہے ہوں تو کسی متحرک ناظر کو یہی دو واقعات یکے بعد دیگرے رونما ہوتے نظر آئیں گے۔ برعکس حالت میں بھی یہی صورت ہوگی۔ میزون کے خاتمے کا وقفہ اسی لیے ساکن ناظر کو متحرک ناظر کے مقابلے میں مختلف نظر آئے گا۔ وقت کی یہی وہ صفت ہے کہ جس کے پیش نظر یہ محسوس کیا گیا ہے کہ خلا میں کسی بھی چیز کا مقام متعین کرنے کے لیے روایتی سہ ابعادی COORDINATES کافی نہیں ہیں بلکہ جانے مقام کو متعین کرنے کے لیے وقت کو بطور چوتھی جہت شامل کرنا بے حد ضروری ہے۔ اس

لحاظ سے Space کا تصور اُس وقت تک صحیح طور پر واضح نہیں ہو گا کہ جب تک اس کے ساتھ وقت کا Co-ordinate منسلک نہ کیا جائے۔ خلا میں وقت کا تصور بہت مشکل امر ہے۔ ایک نظریہ کے تحت تو یہاں تک کہہ دیا گیا ہے کہ خلا میں ایک جیسی کمیت کے جسم اگر ایک جیسی رفتار سے مختلف سمتوں میں سفر کریں تو ایک ہی جتنی دور منزل پر وہ اجسام مختلف وقتوں پر پہنچیں گے۔

وقت کے مندرجہ بالا نتائج اپنی نوعیت کے لحاظ سے طبعی ہیں۔ وقت کا ایک تعلق انسان کی ذہنی کیفیت کے ساتھ بھی ہے۔ اس تعلق کی مندرجہ ذیل مختلف اقسام ہیں جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے غیر طبعی ہیں۔

(i) اگر مستقبل کا کوئی لمحہ کسی کے لیے پریشانی کا باعث ہے تو ایسے میں وہ لمحہ دوڑ چلا آتا محسوس ہوتا ہے۔ اگر آنے والا وہی لمحہ خوشی کا باعث ہے تو پھر اس کی آمد کی رفتار رینگنے کے برابر محسوس ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر کسی پر گزرتے والی تکلیف کا خاتمہ اگلے چند لمحات تک ہو جاتا ہے، تو وہ لمحات گزرنے کا نام ہی نہیں لیتے اور اگر وہی لمحے خوشی کے ہیں تو پتہ بھی نہیں چلتا اور وہ لمحات گزر جاتے ہیں۔ یہاں سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ یہ کہ وقت کے گزرنے کا احساس طلب کے برخلاف ہے۔ یعنی وقت کی طوالت لمحات کی نوعیت پر ہے اور انسانی خواہش سے معکوس طور پر وابستہ ہے۔

(ii) خواب میں گزرنے والا وقت برسوں پر محیط ہو سکتا ہے۔ جبکہ بیرونی پیمائش کے لحاظ سے وہ مدت سونے والے شخص کی کل مدت نیند سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ وقت کا کچھ ایسا ہی تعلق انسانی وجدان سے بھی ہے۔ اپنی وجدانی کیفیت میں ایک طویل عرصہ گزار کر جب کوئی اپنی شعوری حالت میں واپس آتا ہے تو ادھر گزر چکنے والا وقت کم ہوتا ہے۔

(iii) نیند چونکہ عارضی موت کی مانند ہے۔ اس حالت میں گزرے ہوئے وقت کے کم ہونے کا اندازہ قرآن کریم کی اس آیت سے ہو سکتا ہے۔

ترجمہ:

"پھر اللہ تعالیٰ نے اس شخص کو سو برس تک مُردہ رکھا پھر اس کو زندہ کر اٹھایا (اور پھر) پوچھا کہ کتنی مدت تو اس حالت میں رہا۔ اس شخص نے کہا کہ ایک دن رہا ہوں گا یا ایک دن سے بھی کم۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ تو سو برس رہا ہے۔۔۔۔"

(۱۷) اگر کوئی اپنے تصور میں کسی چیز کا مشاہدہ کرنا چاہے تو وہ اپنی حالتِ تصور میں اتنا ہی وقت گزارے گا کہ جس قدر اس کی گھڑی آگے کو سرکے گی۔

اشیاء اور وقت کی مندرجہ بالا اقسام کا انسانی ذہن کے ساتھ تعلق کچھ یوں ہے کہ خواب کی حالت میں جو کچھ نظر آتا ہے وہ غیر ارادی ہوتا ہے مگر چشمِ تصور کے ذریعے انسان وہی کچھ دیکھتا ہے کہ جسے دیکھنے کا اس نے پیشگی ارادہ کر رکھا ہو۔ البتہ روحانی علم کے تحت ان دیکھی اور ان سنی چیزوں کا ادراک ممکن ہو سکتا ہے۔ اس ضمن میں اس قدر کہنا بے جا نہ ہوگا کہ Cryptaesthesia کے تحت اس قسم کے مشاہدات سائنس والوں کے نزدیک ممکن ہیں۔

ان مثالوں کے ذریعے ہم کہہ سکتے ہیں کہ عالمِ محسوسات میں رہ کر دو واقعات کے درمیانی عرصہ کی پیمائش کی جا سکتی ہے لیکن خواب، نیند یا وجدانی کیفیت کے تحت گزرے ہوئے دو واقعات کی درمیانی پیمائش گھڑی یا کسی دیگر ذریعہ سے ممکن نہیں ہے۔ اس عرصہ کا دورانیہ اتنا ہی ہوگا کہ جتنا کسی کو ایسی کیفیت میں گزرا ہوا محسوس ہوگا۔ البتہ عمر میں اضافہ اس قدر نہیں بلکہ بیرونی گھڑی پر گزرے ہوئے حساب سے ہوگا۔ چاہے کوئی زندہ مخلوق سوچنے کی صلاحیت رکھتی ہے یا نہیں عمر کی طوالت کے لحاظ سے اس کی Conditioning ہو چکی ہوتی ہے۔ اگر ہر انسان کی زیادہ سے زیادہ عمر ستر سال تصور کر لی جائے تو عمر کی اسی حد کو سامنے رکھ کر وہ اپنی بھرپور زندگی گزار کر رخصت ہو جاتا ہے۔ انسان کے نزدیک ایسی خورد بینی مخلوق کی حیثیت کہ جس کی عمر ایک سیکنڈ کے لگ بھگ ہے، اتنی کم ہے کہ اسے سمجھ ہی نہیں آتی کہ وہ ایک سیکنڈ میں کر کیا کر سکتی ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ خورد بینی مخلوق کا ایک سیکنڈ تک زندہ رہنا اس کے اپنے حوالے سے اتنا ہی طویل ہوتا ہے کہ جس قدر انسان کی اپنی ستر سالہ زندگی۔ وہ مخلوق اسی ایک سیکنڈ میں جنم بھی لیتی ہے، پروان بھی چڑھتی ہے، اپنے نظامِ تخلیق کے تحت اپنی آبادی کو بھی بڑھاتی ہے اور پھر انسانوں کی مانند ایک بھرپور زندگی گزار کر ختم بھی ہو جاتی ہے۔ اپنی Conditioning کے لحاظ سے سینکڑوں سال جینے والوں کا بھی یہی حال ہے۔ اس مثال سے یہ مقصود ہے کہ ہر چیز کا بیان کسی نہ کسی حوالے سے ہوتا ہے۔ انسانی سلوک ہو یا کوئی اور صفت، کوئی لمبائی ہو یا وزن، حسن ہو یا دولت یا طاقت۔ ان سب کے کم و بیش ہونے کا تعلق کسی نہ کسی نسبت سے ہوگا۔ اگر یہ نسبتیں ایسے طبعی آلات سے ناپی جا سکیں جو سب کو یکساں میسر آ سکتے ہوں تو پھر سب کا جواب بھی ایک سا ہوگا اور اگر اس کا تعلق انسانی تجربہ و مشاہدہ سے ہے تو جواب اس لیے یکساں نہیں ہوگا کیونکہ ہر ایک کی جانچ پڑتال کے پیمانے دوسروں سے الگ ہیں۔ مثلاً ہمیں اپنے ارد گرد موجود افراد میں بڑی

آسانی سے کم ازکم دو ایسے اشخاص مل جائیں گے کہ جن کی شکل یا پھر عادات و خصائل ایک دوسرے سے مشابہ ہوں گے۔ لیکن ان افراد میں ہمیں ایک بھی شخص ایسا نہیں ملے گا کہ جس کی شکل پر ہمیں اپنی شکل کی مماثلت کا گمان ہو تاوقتیکہ ہم نے اپنے آپ کو کسی طور معروضی طور پر نہ دیکھا ہو۔ اپنے آپ کو معروضی طور پر دیکھنے کا کام آئینہ سے نہیں لیا جاسکتا کیونکہ ایک تو آئینہ ہماری شبیہہ کو اطراف کے لحاظ سے پلٹ دیتا ہے اور دوسرے ہماری ہر حرکت کے ساتھ ہمارا عکس بھی بعینہٖ بیک وقت وہی حرکت کرکے ابھرنے والے تاثر کو CANCEL کردیتا ہے۔ بصری فلموں کے ذریعے ہم اپنی شکل و صورت اور حرکات و سکنات کو معروضی طور پر دیکھ کر ذہن میں محفوظ کرنے کے بعد دوسروں سے اپنی مشابہت تلاش کرسکتے ہیں۔ لیکن جہاں تک ہماری سوچ و فکر کا تعلق ہے اس کی مناسبت تلاش کرنے کے لیے یا اُسے جانچنے کے لیے ہمیں خود کو دوسروں کے زاویہ نگاہ سے دیکھنا ہوگا۔

اگر ایسا ممکن ہوسکے تو پھر ہم میں سے ہر شخص واحد دوسروں کے تجربات و مشاہدات، سوچ و فکر اور طرزِ عمل پر مبنی پیمانوں کے لحاظ سے ایک نہیں بلکہ بہت سے اشخاص بن جائے گا۔ فرداً فرداً یہ سب اشخاص اُس شخصِ واحد سے مختلف ہوں گے کہ جو اُس نے اپنے حوالہ کے پیمانوں کے لحاظ سے خود کو سمجھ رکھا تھا۔ معاملات چاہے طبعی ہوں یا غیر طبعی دونوں کی نوعیت حوالہ کے پیمانے متعین کرتے ہیں۔ فرق اس قدر ہے کہ طبعی صورت میں نتائج Quantitative اور غیر طبعی صورت میں Qualitative ہوں گے۔

سرِدست نہ تو طبعی سائنس اس سطح تک پہنچی ہے کہ جہاں انسان کی عمر بے پناہ ہوجائے اور نہ ہی ابھی وہ اس قابل ہوا ہے کہ روشنی کی سی رفتار سے سفر کرکے مادہ، فاصلے اور وقت کے ساتھ وابستہ عوامل کا بذاتِ خود مشاہدہ کرسکے۔ ایسے میں انسان نے کائنات میں رونما ہونے والے عوامل میں سے کچھ کا بالواسطہ مشاہدہ کرکے نظریہ اضافیت کے عین مطابق نتائج پائے ہیں۔ نظریہ اضافیت کی بابت یہ کہنا بھی بے جا نہ ہوگا کہ اسے کچھ کے بقول Misunderstood کہا گیا ہے۔ ایسا کہنے کا جواز اس کے نام یعنی اضافیت میں ہے۔

مثال کے طور پر اگر دو ساکن گاڑیوں میں سے ایک حرکت میں آجائے تو پھر ساکن گاڑی میں موجود شخص اپنی گاڑی کو الٹی سمت میں چلتا پائے گا۔ اصلاً وہی گاڑی متحرک ہے کہ جس پر توانائی خرچ ہو رہی ہے۔ جو بھی تبدیلی کسی حرکت کے تحت وجود میں آئے گی وہ بھی اس متحرک گاڑی میں ہوگی۔ ساکن شخص کا ہر احساس مجازی ہوگا اور اس لحاظ سے غیر اہم بھی۔ ایسے میں متحرک جسم کی نسبت سے ساکن جسم میں تبدیلی کو

جا نچنا وہاں اہم ہوگا کہ جہاں واقعی اس کی ضرورت ہو۔ اضافیت کے لفظ کو معنوی لحاظ سے ہر جگہ استعمال کرنے کا عمل ہی گمراہ کن نتائج کا باعث بنتا ہے۔ نتائج خواہ کچھ بھی برآمد ہوں اُن سے صرف نظر کر کے ہمیں اس نظریہ کو یکطرفہ طور پر دیکھنا چاہیئے یعنی ساکن چیز کی نسبت سے متحرک چیز میں کیا تبدیلی ہوگی۔ کیونکہ اصلاً متحرک چیز پر ہی توانائی خرچ ہو رہی ہے اور ہونے والی ہر تبدیلی اسی ہی کی حالت میں ہوگی۔ ذرات کی رفتار میں اضافہ کے ساتھ ساتھ ان کی کمیت میں اضافہ یکطرفہ مشاہدہ ہی کے تحت ثابت ہوا ہے۔ متحرک ذروں کی نسبت سے ناظر کی کمیت میں اضافہ فریب نظر کے ضمن میں آئے گا۔

نظریہ اضافیت کے تحت وجود میں آنے والی مساواتوں کی صحت کو سر دست چیلنج نہیں کیا جا سکتا۔ ان مساواتوں کے نتیجہ میں مادہ اور توانائی کا ایک دوسرے میں باہم تبدیل ہو سکنا اور رفتار میں اضافہ کے ساتھ ساتھ جسم کی کمیت میں اضافہ ہونا سائنسی تجربہ گاہ میں ثابت ہو چکے ہیں۔ اسی طرح توانائی کے مادی خواص بھی قطعی مشاہدہ میں آچکے ہیں۔ البتہ جہاں تک رفتار اور وقت کی مساوات کا تعلق ہے اس کے مشاہدات انسانی گرفت سے باہر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نظریہ اضافیت کی اس مساوات کی صحت کی موافقت اور مخالفت میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ عزیز احمدؒ نے اپنے ایک مضمون میں ایسے حوالوں کا بکثرت ذکر کیا ہے۔ ان کے مضمون کی بنیاد واقعہ معراج النبیؐ ہے کہ جس کے تحت رسول کریمؐ کی غیر حاضری میں زمین پر گزرا ہوا وقت ہم مسلمانوں کے عقیدہ کی رُو سے اُن کے اس دوران آسمانوں پر گزرے ہوئے وقت کی نسبت بہت ہی کم ہے۔ جبکہ نظریہ اضافیت کی رُو سے نتائج برعکس ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نظریہ اضافیت کی وقت اور رفتار کی مساوات واقعہ معراج النبیؐ کے ناتے بہت ہی اہم ہے۔ اس نظریہ کی دریافت سے پہلے معراج النبیؐ کو کچھ علماء دین نے جسمانی معراج سے تعبیر کیا اور کچھ نے وقت کی مقداروں کے فرق کے پیش نظر اسے روحانی معراج کہا۔ سائنسی نتائج اور واقعہ معراج النبیؐ میں وقت کے اسی تضاد کے پیش نظر عزیز احمد نے کہا ہے کہ نظریہ اضافیت چونکہ مسلمانوں کے عقیدہ کے برعکس نتائج دیتا ہے۔ اس لیے یہ نظریہ نوجوان مسلمانوں کو گمراہ کر سکتا ہے۔ اُن کا یہ نتیجہ کافی محلِ نظر ہے۔

مندرجہ بالا ساری بحث بشمول مثالوں کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ نظریہ اضافیت سے بہت کچھ درست ثابت ہو چکا ہے۔ اگر اس سے واقعہ معراج النبیؐ ثابت نہیں ہو سکا تو ایسے میں عقیدہ کی صداقت پہ کوئی حرف نہیں آتا۔ ویسے بھی دیگر نوع کے ایسے بے شمار عقائد ہیں جو انسانی عقل سے بالاتر ہیں۔ ان میں سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ولادت کا انداز سرِ فہرست ہے۔ جب اللہ تعالیٰ حضرت آدم علیہ السلام کو بن

والدین اور ان سے حق کو پیدا کرسکتا ہے تو پھر حضرت عیسٰی علیہ السلام کی ولادت تو محض بن باپ کے تھی اور یہ انداز ولادت معجزہ کے زمرہ میں آتا ہے اور اس پر یقین کرنا عقیدہ۔ معجزات چونکہ پیغمبروں سے نسبت رکھتے ہیں اور زمین پر رونما ہوتے ہیں لہٰذا ان پر انسانی حیرت اس لیے بجا ہے کہ ان کی کوئی عقلی توجیہہ کرنے میسر نہیں آتی۔ ویسے بھی کچھ عقائد ایسے ہوتے ہیں جن کی توجیہہ کسی بھی خارجی واسطے سے ممکن نہیں۔ ان میں سے ایک موت کے بعد جہلت ہے۔ یہ امر بھی ایک حد تک قابلِ ذکر ہے کہ محیّر العقول واقعات کے بھی اسباب و علل ہوتے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ اسباب و علل کا انداز معروف طریقۂ کار سے مختلف ہو اور انسان کو مہیا علم کی بدولت اس کے ادراک میں نہ آسکیں۔ ایسے معجزات میں حضرت صالح علیہ السلام کی اونٹنی اور اس کے بچے کا پہاڑ کی اوٹ سے رونما ہونا یا پھر حضرت اسماعیل علیہ السلام کی جگہ قربانی کا ایک جانور آ جانا بھی شامل ہیں۔ یہ دونوں معجزے اس لیے اہم ہیں کہ ہر دو قسم کے جانور اپنی نوع کے جانوروں میں کل گنتی کے لحاظ سے اضافہ کا باعث بنے مگر وہ کسی بھی شخص کی ملکیت نہ تھے۔

آخر یہ جانور کہاں سے آ گئے؟

اسی طرح چاند کا کچھ وقت کے لیے دو لخت ہو جانا مگر حرکت کے توازن میں کوئی فرق نہ پڑنا بھی انسانی عقل سے سر دست ایسے ہی باہر ہے جس طرح واقعہ معراج النبی صلعم کی حقیقت۔

برہان احمد فاروقی نے بہت سے مفکرین کا ذکر کیا ہے کہ جنہوں نے مختلف ادوار میں زمان و مکان کی بابت اپنے خیالات پیش کیے ہیں۔ اس ضمن میں انہوں نے علامہ اقبال کے خیالات کو قدرے تفصیل سے بیان کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ انہیں آئن شٹائن کے نظریۂ زمان و مکان سے اختلاف تھا۔ حضرت علامہ کے بقول خدا کا مکان و زمان انسان کے زمان و مکان سے مختلف ہے اور اس میں ماضی اور مستقبل کا کوئی تصور نہیں۔ علامہ اقبال کے اس تصور کے بعد اگر ہم اللہ تعالیٰ کو معروف نور سے ماورا تصور کریں تو اس کی صفات معروف نور کی صفات سے یقیناً مختلف ہوں گی۔ یعنی خدائی نور اپنی رفتار کے لحاظ سے معروف نور سے کہیں زیادہ تیز ہوگا۔ ایسی صورت میں آئن شٹائن کی مساوات کے مطابق وقت ایک مقدار کے طور پر ابھرے گا جس کے تحت وقت کی مقدار ماضی اور مستقبل دونوں سے بے نیاز ہوگی۔

انسانی جسم کے ساتھ دو چیزیں وابستہ ہیں، ایک کو زندگی اور دوسری کو روح کہتے ہیں۔ کسی انسان کی جسمانی موت کے ساتھ اس کی زندگی ختم ہو جاتی ہے مگر اس کی روح کا ختم ہونا متصور نہیں، وہ عالمِ ارواح کو لوٹ جاتی ہے۔ ہمارے عقیدے کی رو سے روح صرف انسانوں میں ہے، بالفاظ دیگر نباتات اور جانور وغیرہ روح سے عاری ہیں۔ کچھ مذاہب میں ہر زندہ مخلوق کو ذی روح کہا گیا ہے۔ ان مذاہب میں سے کچھ کے

نزدیک موت کے بعد انسان کی روح کا مرنے والے کے اعمال کے مطابق آنے والے دوسرے کسی انسان یا حیوان میں منتقل ہونا تصور کیا گیا ہے۔ ان مذاہب کی رُو سے روح کا بوجوہ بھٹکتے رہنا بھی خیال کیا گیا ہے۔ دوسرے جنم کے تصور کی بنیاد بھی یہی فلسفہ ہے۔ الغرض ہر صورت میں روح لافانی تصور ہوئی ہے۔ نیز روح کو بے پناہ قوت اور صفات کا حامل بھی تصور کیا گیا ہے۔ علم ارواح کے تحت ایک شخص کسی دور مقام پر موجود دوسرے شخص سے کلام کر سکتا ہے، حتیٰ کہ اپنے مخاطب کے ذہن میں گزرنے والے نہ صرف خیالات کو سمجھ سکتا ہے بلکہ اگر چاہے تو اس کے ذہن میں اپنے خیالات منتقل بھی کر سکتا ہے مزید برآں وہ کسی زندہ یا مردہ شخص سے (بلا تمیز وقت اور فاصلہ) رابطہ بھی قائم کر سکتا ہے۔ روحانی قوت کے ان خواص کو کسی سائنسی تجربہ گاہ میں حتمی طور پر ثابت نہیں کیا جا سکا اور سر دست یہ علم ابھی تک اپنے ابتدائی مراحل میں ایسے ہی ہے جیسے توانائی کی ایک قسم ثابت ہونے سے قبل کبھی روشنی کی بابت دیگر مختلف تصورات قائم کیے گئے تھے۔

چونکہ تشریح عوامل کے لیے کسی نہ کسی نظریہ کی ضرورت ہوتی ہے اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ روح جو کہ انسانوں کو دیگر جانداروں سے جدا کرتی ہے بلکہ اپنے خواص کے لحاظ سے مافوق الفطرت قوت کی ایک نامعلوم قسم بھی ہے، اس کی بھی لہریں ہیں جو بلا لحاظ وقت و فاصلہ ناظر کے ذہن سے منظور کو براہ راست منتقل ہوتی ہیں۔ ناظر اور منظور ہر دو میں ان کی بساط کے مطابق ان لہروں کی ترسیل اور انہیں قبول کرنے کی اہلیت ہوتی ہے۔ اس سلسلہ میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ سب قوتیں نفس پر قابو پانے سے حاصل ہوتی ہیں اور اس کے لیے گیان، دھیان اور ریاضت کی ضرورت ہوتی ہے کہ جس کے تحت حاصل شدہ مذکورہ روحانی قوت کو ــــــ Clairwoyance اور Necro- mancy کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔

ایک طرف تو کائنات میں معلوم پانچ قوتوں کو کسی ایک نظریہ میں متحد کرنے کی کوششیں ہو رہی ہیں اور دوسری طرف ماضی قریب میں کائنات کے اندر ایک نئی خفیف قوت کی موجودگی کا پتہ چلا ہے، اس دریافت سے رموزِ کائنات سمجھنے میں حائل بہت سے الجھاؤ کم ہونے کا امکان ہے۔ کچھ عجب نہیں کہ وقت کے ساتھ ساتھ جب کہ Para-Psycology پر بھی بہت کام ہو رہا ہے، کوئی ایسی قوت بھی دریافت ہو جائے، جو دیگر قوتوں اور روح جیسی ممکنہ قوت کو ایک رسی میں پرو کر انسان کو زمان و مکان کے رموز سمجھنے میں مددوے اور اس طرح معراج النبیؐ جیسے مسئلہ کا عقلی حل سامنے آجائے۔

خدا اور کائنات کو سمجھنے کے لیے ہر دور میں کوششیں ہوئی ہیں۔ مظاہر قدرت کو بنیاد بنا کر آگے چلنے کی تگ و دو میں بسا اوقات قدم پیچھے کو بھی پڑے ہیں لیکن اس میں بھی کچھ کلام نہیں کہ اگر انسان کے قدم پیچھے

کرنہ پڑتے تو نہ تو وہ اپنے معبود دیوتا تخلیق کرتا اور نہ ہی اُن کے توسط سے اُسے خدائے واحد کو پہچاننے میں آسانی ہوتی۔ جب بھی انسان نے حقیقت کو دریافت کرنے کی کوشش کی تو اُس نے مجاز کو سہارا بنا کر مجاز ہی کی حدوں کو حقیقت کے حق میں مہمیز دیا۔

قرآن کریم سائنسی علوم پر مبنی کوئی کتاب نہیں کہ جس میں خدا نے کائنات میں ہونے والے مظاہر کے اسباب و علل بھی بالتفصیل بیان کر دیئے ہوں۔ اُس نے تو محض ان کے ذکر پر ہی اکتفا کیا ہے اور باقی سب کچھ انسان کے لیے ان پر تدبر کرنے کے لیے چھوڑ دیا ہے۔ قرآن کریم میں کائنات کی وسعتوں اور مظاہر قدرت پر بہت کچھ صراحت کے ساتھ درج ہے۔ انسان کے لیے اگر کچھ چھوڑا گیا ہے تو وہ ان عوامل کے اسباب و علل کی تلاش ہے۔ جب تشریح عوامل کے لیے کوئی نظریہ وضع کیا جائے گا تو اس نظریہ کا ہر سطح زندگی تشریح عوامل پر پورا اترنے کا محتاج ہو گا۔ نیوٹن کے نظریات کی صداقت کا چرچا اس وقت تک رہا جب تک کہ آئن سٹائن کے نظریات نے انہیں کسی حد تک چیلنج نہیں کیا۔ کل کلاں کو آئن سٹائن کے نظریات میں بھی رد و بدل کو خارج از امکان قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ نظریہ اضافیت کو کلی بنیاد دے کر ہم مذہبی عقائد کو حتمی طور پر حل کرنے کی جسارت نہیں کر سکتے، البتہ روشنی کا ہر واسطے سے بے نیاز ہو کر خلا میں سفر کرنا اور اس کی رفتار کا کسی بیرونی حرکت کے تحت متاثر نہ ہونا اپنے قطعی ثبوت کو پہنچ چکے ہیں۔ یہی وہ خواص ہیں کہ جن کی وجہ سے توجہ از خود خدا تعالیٰ کی طرف مبذول ہوتی ہے۔ کیونکہ اس نے انسان کو سمجھانے کے لیے اپنے آپ کو نور سے مشابہت دی ہے، نیز مادہ اور توانائی کے بیک وقت ایک دوسرے کی صفات کا حامل ہونے اور مندرجہ بالا بحث کی بنا پر جو اب تک نتائج اخذ کیے گئے ہیں، ان کی بنا پر جن عقائد کی وضاحت کی جا سکتی ہے، وہ کچھ یوں ہوگی:

۱۔ ہر وہ چیز جو کسی عمل کے تحت وجود میں آئے گی وہ بالآخر فنا بھی ہوگی۔ اس بنا پر پوری کائنات ایک دن ختم ہو کر وہی کچھ بن جائے گی کہ جو "کن" کا لفظ ادا ہوتے وقت خدا کی منشا کے طور پہ اس کی مطلوب تھی۔ چونکہ خدا کی ذات کسی عمل کے تحت وجود میں نہیں آئی اس لیے بقا صرف اسی کی ذات کو ہوگی۔

۲۔ خدا کی لامتناہی یعنی لامتناہی space میں ایک جگہ ہے اور اس لحاظ سے وہ پوری کائنات بشمول زمین کے ہر جگہ بھی موجود ہے۔

۳۔ نور کی دنیا میں رہنے والا ایک distanceless اور timeless دنیا کا باشندہ ہے۔ اس کی timeless دنیا کا ایک لمحہ اس مادی دنیا

کے ہزار ہا سال سے بھی کم ہو سکتا ہے جیسا کہ قرآن پاک میں خدا نے اپنے ایک دن کو اس دنیا کے پچاس ہزار سال کے برابر کہا ہے۔ خدا نے گو اپنے بندوں کو سمجھانے کے لیے اپنے آپ کو نور سے مناسبت دی ہے لیکن وہ یقیناً نور سے بھی بالاتر ہے بلکہ یوں کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ اس کی بابت ہمارا ہر تصور محض فرضی ہوگا۔ وقت سے بے نیاز ہونے کی وجہ سے وہ وقت کی مثبت اور منفی دونوں سمتوں پر حاوی ہے۔

۴۔ خدا کا نور سے بھی بالاتر ہستی ہونے کی وجہ سے اس کے تخلیق کردہ فرشتے اور جنات خدا کی سی قطعی timeless اور distanceless دنیا سے کمتر یعنی روشنی کی دنیا کی مخلوق ہیں اور مرئی روشنی یعنی Cold radiation اور حرارت ہی سے انکا وجود عمل میں آیا تھا۔ اس لحاظ سے یہ مخلوق اپنی دنیا کے تمام سے جہاں چاہے اور جب چاہے وہاں آناً فاناً پہنچ سکتی ہے۔ کسی مقام پر ساکن ہو جانے کی وجہ سے یہ مخلوق کسی فوری حکم ربی یا خدا کے عطا کردہ اوصاف کے تحت مادہ کی کوئی سی بھی شکل و صورت اختیار کر سکتی ہے۔

۵۔ اگرچہ انسان معلوم سے نامعلوم کی طرف گامزن ہے۔ لیکن سردست یہ کہا جا سکتا ہے کہ روحانی قوت کی دنیا مادہ اور توانائی کی دنیا سے کہیں اعلیٰ درجہ کی ایک قسم ہے۔ اس کے وجود کو بقدر وہی محسوس کر سکتا ہے جو اس دنیا کے امور سے پوری طرح آگاہ ہو۔ کل مادہ کے فنا ہونے کے بعد جنت اور جہنم بھی اسی دنیا میں یعنی عالم ارواح میں کہیں ہے کہ جہاں اول آدم کی تخلیق ہوئی تھی۔ تخلیق آدم اسی دنیا کے احاطہ میں آنے والی خلا میں بھی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یہ بھی تو خدا ہی کی کائنات کا ایک حصہ ہے۔

۶۔ معراج النبیؐ ایک معجزہ ہے اور اس کی حقیقت اسی طرح ایک سربستہ راز ہے کہ جیسے دیگر معجزات، لہٰذا اس کے جسمانی ہونے کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی تائید میں کل کلاں کوئی سائنسی تشریح بھی آ سکتی ہے۔

آخر میں اس قدر عرض کر دینا ضروری ہے کہ تقائق کی اصل حقیقت اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے کہ وہ اس کی کن قدرتوں سے ظہور پذیر ہوتے ہیں نیز وہ خود اپنی ذات و صفات کے لحاظ سے کیا ہے۔ انسان کے

علم کی بنیاد اس کی کل حاضر معلومات اور ان سے اخذ کردہ نتائج ہیں، جو غلط ہو سکتے ہیں۔
واللہ اعلم بالصواب !

حواشی

۱۔ القرآن : ۲ : ۲۶۰

۲۔ القرآن : ۲ : ۲۵۹

۳۔ Aziz Ahmad 'iqbal Review' April–September P.P 83-170

۴۔ برہان احمد فاروقی: اقبال ریویو، منتخب مقالات ۱۹۸۳ء، ص ۲۵: ۱۳،۱۲

سائنسی حقائق — ایک فلسفیانہ توجیہ

ڈاکٹر آصف اقبال خان

جس نے سُورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

(اقبال ــــ ضربِ کلیم)

ایک فلسفیانہ توجیہ

سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترویج و اشاعت اور بالادستی کو دیکھتے ہوئے بلاشبہ عصرِ حاضر کو سائنسی دور کہا جا سکتا ہے علمی حلقوں میں بالخصوص اور عام لوگوں کے لیے بالعموم اس کی عالمگیر ترویج اور متنوع عملی فوائد نے اسے انسانی زندگی کے لیے ناگزیر بنا دیا ہے۔ اب سائنس کے بغیر انسانی وجود کا تصور بھی محال نظر آتا ہے۔ سائنسی ایجادات کے نتیجے میں حاصل ہونے والی سہولتوں اور فطرت کی قوتوں پر نوعِ انسانی کی فتوحات نے سائنس کو دورِ جدید کی انسانی زندگی کا ایک لازمی جزو بنانے میں خاص کردار ادا کیا ہے حتیٰ کہ اب علمی سطح پر بھی سائنسی طریقِ کار اور تجربیت کو ایک واضح برتری حاصل ہے۔

سائنسی نظریہ کی فراں روائی کے علمبردار عموماً یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ تجربی سائنس کے نتیجے میں دریافت شدہ حقائق فلسفہ اور مذہب کے "مفروضہ" حقائق کے مقابلے میں زیادہ عمیق اور راسخ ہوتے ہیں۔ ایک منظم و مربوط تجربی سائنس فی نفسہٖ انسانی قوتِ مدرکہ کے ارفع ترین نتائج کی حامل ہوتی ہے اور اس لحاظ سے اسے "علم" کے سب سے معتبر دعویدار کا مرتبہ حاصل ہونا چاہیے۔ اس کے باوجود عصرِ جدید کے انسانی معاشرے میں آج سائنس کو جو مقام تفویض کیا گیا ہے، اس کا دارومدار متعدد بنیادی سوالوں کے تسلی بخش اور قابلِ قبول جوابات کا متقاضی ہے۔ درج ذیل سوالات اس لحاظ سے بڑی اہمیت کے حامل ہیں کہ یہ ہمیں سائنسی حقیقت کی تہ تک پہنچنے میں ممد و معاون ہوتے ہیں:

۱۔ سائنسی فکر کی عقلی بنیادیں کیا ہیں؟

۲۔ اسے قیاس آرائی اور غیر یقینی علم سے کس طرح ممیّز کیا جا سکتا ہے؟

۳۔ وہ کیا عناصر ہیں، جو اس کی پیش بینی اور تعمیم کو مستند اور معتبر بنا دیتے ہیں؟

۴۔ کیا سائنسی تصورات و نظریات کسی پوشیدہ، مفروضی حقیقت کو آشکار کرنے کی استعداد رکھتے ہیں؟

ان سوالات کا منطقی اور مدلل جواب ہی سائنسی علم کی ماہیت کے علاوہ اس بنیادی مفروضے کی حیثیت کی طرف بھی ہماری رہنمائی کرے گا کہ کیا واقعی سائنسی علم سراسر مبنی بر حقیقت ہے۔

بلاشبہ، دورِ حاضر کی تحقیق نے ماضی کے سائنسی حقائق کو غلط ثابت کیا ہے۔ تجربے کا پیہم تسلسل بھی اس صداقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ مستقبل کا سائنسی ارتقا حالیہ دور کی سائنسی تحقیق کو مسترد کر دے گا۔ چنانچہ سائنس سے یہ توقع عبث ہوگی کہ یہ کسی مستند حقیقت کا صحیح علم فراہم کر سکے۔

اگر ہم پریسلے Priestley اور پی ارس Peirce کے اس نقطۂ نظر سے اتفاق بھی کر لیں کہ سائنس کا بتدریج اقتراب کا طریق Method of approximation اسے حقیقت سے قریب تر لے آتا ہے تو یہ اس دعوی پر دلالت نہیں کرتا کہ صحیح نتائج حاصل کرنے کا کوئی خودکار منہاجی دستور العمل وضع کر لیا گیا ہے۔ سائنسی حقائق کی سچائی پر یقین اس وقت تک عقلی بنیادوں سے محروم رہے گا جب تک کہ خود "حقیقت" کے تصور کو کوئی مختلف معانی نہ پہنا دیے جائیں۔

ہیوم Hume کی تشکیکیانہ روایت میں عصرِ حاضر کے فلسفۂ سائنس نے تجربی شہادت کے من جملہ ثبوت کو حقیقتِ راسخ کی بنیاد کے طور پر اصولاً ناکافی قرار دیا ہے۔ اس تناظر میں، سائنسی حقیقت کو لازماً ایک ایسی امکانی ہیئت اختیار کرنے پر مجبور ہونا پڑے گا جس کی سچائی کا امکان مستقبل میں بتدریج بڑھتا رہتا ہے لیکن اس نظریہ Probability کی کوئی بھی معروضی یا موضوعی توجیہ (جیسی کہ کارنپ، پوپر، پی ارس وغیرہ نے کی) اس امکان کی ماہیت کے بنیادی مسئلہ کا حل پیش کرنے میں کامیاب نہیں ہوئی۔ اسی طرح مل J.S. Mill کا یہ نظریہ کہ سائنس اغلاط سے اجتناب اور گریز کے ذریعے سے رفتہ رفتہ غیر حقیقی سے دور ہوتے ہوتے حقیقت تک پہنچ جاتی ہے، درخورِ اعتنا نہیں۔ کیونکہ کسی بھی سائنسی عمل میں لامتناہی اغلاط کے امکان کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ کسی بھی سائنسی دعوے اور حقیقت کے درمیان بلاواسطہ تعلق ثابت نہیں ہوتا۔

حقیقتِ کامل کی تلاش میں سائنسی ارتقا کا یہ تصور اگر درست ہے تو بالواسطہ طور پر بھی کسی سائنسی یا علمی ترقی کی کوئی معقول بنیاد باقی نہیں رہتی۔ مثال کے طور پر ہم پاسکل Pascal کی طرح سائنس کے دعوے حقیقت کے نفسِ مضمون کی بجائے اس کے تحقیقی طریق کار کو موضوعِ بحث بنا سکتے ہیں لیکن سائنس کا تحقیقی دستور العمل، جس کا تمام تر انحصار مسلسل اور مستزاد دریافت شدہ معلومات پر ہو، زیادہ سے زیادہ اور وافر عدد و شمار پہ مبنی نتائج تو مہیا کر سکتا ہے، لیکن انہیں زیادہ صحیح یا حقیقی نہیں کہا جا سکتا۔ ایسے تحقیقی طرزِ عمل کی داخلی خوبیاں مثلاً ربط و ضبط،

ترتیب اور وسعت وغیرہ اظہر من الشمس ہیں لیکن دعویٰ حقیقت کے لیے صریحاً ناکافی ہیں۔ اسی طرح خارجی اور معروضی نتائجی فاعلیت Pragmatic efficacy کے عملی مظاہر مثلاً ماحول پر اختیار اور مسائل کے حل کی جستجو کی اطلاقی سمت کا تعین ضروری ہو جاتا ہے۔ چنانچہ سائنسی حقیقت کے تیقن کے لیے سائنس کے عملی اور نظری پہلوؤں میں ایک مثالی مطابقت شرط ہے لیکن یہاں ہم واپس اس غیر حل شدہ مسئلہ کی طرف لوٹ آتے ہیں جہاں عملی میدان میں بھی سائنس کا نقطۂ نگاہ وقت کے ساتھ ساتھ مسلسل تغیر پذیر رہتا ہے۔

سائنسی حقائق کی تصدیق کے لیے نام نہاد سائنسی خود انتظامی کا سہارا بھی لیا جاتا ہے۔ اس کے لیے لازم ہے کہ سائنسی تحقیق و دریافت کی جانچ پڑتال کا پورا انتظام خود سائنسی عمل کے اندر سے نمودار ہو اور اس پر کسی قسم کا بیرونی ضبط و اختیار لاگو نہ ہوتا ہو لیکن اگر مناہجی سطح کی فعالیت Methodological effecacy کی پرکھ کے لیے کسوٹی بہرحال خود سائنسی دائرہ کار ہی سے لی جاتی ہے تو بتدریج حاصل کردہ نتائج بھی نہ تو حتمی طور پر اور نہ امکانی لحاظ سے کسی اعلیٰ درجہ کی حقیقت کا ثبوت پیش نہیں کر سکتے۔ اس کے برعکس یہ طریق کار تجرباتی سطح پر قابلِ ثبوت حقیقت کو قابلِ قبول سمجھنے کی بجائے کافی اور وافر دریافت شدہ مواد کو بنیاد بنا کر قیاسی نتائج کے حصول کو اپنا مطمعِ نظر بنا لیتا ہے۔ اگر نتائج کی صحت و سچائی کو تحقیقی میکانیہ Inquiry Mechanism کے پیمانے پر ہی جانچا جاتا ہے تو بلاشبہ ہم کسی منطقی مغالطے کا شکار ہیں جس میں ایک طرف تو ہم طریقہ کار کی درستی کا پیمانہ اسی کی حقیقت تک رہنمائی کر سکنے کی استعداد کو بنا رہے ہیں اور دوسری جانب اس طریق کار کو خود اس کی اپنی دریافتوں کی سچائی کے لیے کسوٹی کا درجہ دے رہے ہیں اور یہ مدوّر سوچ Circullar thinking ہمارے کسی درست نتیجے پر پہنچنے میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ عقلی سطح پر یہ کہنا غلط ہوگا کہ سائنسی منہاج Scientific Method کی برتری کا راز اس کے انکشافات کی حقیقت اور سچائی میں مضمر ہے۔ اس کے برعکس منطقی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ طریق کار کی عمدگی "اضافی حقیقت" Relative truth کی طرف ہماری رہنمائی کرتی ہے۔ لہٰذا ہمیں یہ کہنے میں باک نہیں ہونا چاہیے کہ محض خود اختیاری اور خود انتظامی کی سائنسی روش اس کے لیے کوئی ایسا خود کار آلہ فراہم نہیں کرتی جس کی مدد سے ناقص تصورات کو مناسب نظریات میں بدلا جا سکے۔

مناہجی برتری سائنسی دعووں کو زیادہ قابلِ قبول تو بنا سکتی ہے لیکن حقیقت کی "مقدار" میں اضافہ کا باعث نہیں بن سکتی۔ چنانچہ سائنسی ترقی کے ساتھ ساتھ اس کے حقیقت سے قریب ہو جانے کا نظریہ محض بہت سر سائنسی علم کی سند کے طور پر ہی مانا جا سکتا ہے۔

اگر منطقی طور پر سائنسی ارتقا کے نتیجے میں سائنسی علم کی حقیقت میں اضافے کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح

سے عقلی قیاس Rational Presumption کی نتائجی فعالیت Pragmatic efficacy کے متبادل نظریے پر غور کرنا چاہیے۔ مناہج دستور العمل اور مواد حقیقت Truth content کے درمیان تنبیج (جس کی طرف ولیم جیمز نے اشارہ کیا ہے) کو کسی نہ کسی طرح پاٹنا پڑے گا۔ لیکن جیمز W. James اس تفاوت کو محض عملی تناظر میں دیکھنے کا عادی ہے اور اس طرح علمی و منطقی پہلو کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس دعویٰ حقیقت کے بارے میں انتہاپسندانہ نظری طریق کار کا ماحصل ایک مکمل تشکیل نقطۂ نظر ہی ہو سکتا ہے۔ دراصل نظریہ اور عمل کے درمیان ابدی تائیدی بعد Evidence gap اس نقطۂ نگاہ کی تائید کرتا ہے کہ سائنسی ترقی کے نتیجہ میں سائنسی دعووں کی سچائی میں اضافہ ہوتا ہے لیکن یہ حقیقت بھی ایک زیادہ مستحکم عقلی قیاس سے زیادہ کوئی بنیاد فراہم کرنے کے قابل نہیں۔

سائنسی ترقی کا ایک مستند تصور دراصل عقلی سطح پر اس کامیاب عملی نتائجیت کا مرہونِ منت ہے جس میں سائنس کا زیادہ سے زیادہ میلان ماحول پر اختیار حاصل کرنے اور مسائل کا حل تلاش کرنے کی طرف نظر آتا ہے۔ سائنس کا نتائجی پہلو اس کے نظری اور عملی سطح پر تسلسل کی کمی کی تلافی کرنے کی اہلیت بھی رکھتا ہے۔ ٹیکنالوجی کے میدان میں سائنس کے اس طرزِ عمل کے باوصف بدلتے تناظر کے باوجود اس میں ہمہ جہتی وسعت اور ادق مسائل کا حل پیش کرنے کی استطاعت کما حقہٗ موجود ہے۔ سائنس کے ان عملی کارہائے نمایاں میں ترقی کا ایک واضح تصور بھی نمو پاتا نظر آتا ہے۔ اس نقطہ پر سائنسی توافق کا فلسفے میں اختلافی مسائل کے لامتناہی سلسلوں کے ساتھ تقابل بڑا معنی خیز ہے۔ اسی حوالے سے یہ حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ سائنسی ترقی کا دعویٰ دریافت شدہ حقیقت کی سچائی کے مقابلے میں نتائجی تناظر میں زیادہ عقلی اور یقینی طور پر ثابت کیا جا سکتا ہے۔

علامہ اقبال اور تعلیم کی تشکیل جدید

ڈاکٹر محمد یوسف گورایہ

جہاں تک میں نے غور کیا ہے تعلیم سے زیادہ اس قوم کی تربیت ضروری ہے اور ملی اعتبار سے یہ تربیت علماء کے ہاتھ میں ہے۔ اسلام ایک خالص تعلیمی تحریک ہے۔ صدر اسلام میں اسکول نہ تھے، کالج نہ تھے، یونیورسٹیاں نہ تھیں لیکن تعلیم و تربیت اس کی ہر چیز میں ہے۔ خطبۂ جمعہ، خطبۂ عید، حج، وعظ تعلیم و تربیت عوام کے بے شمار مواقع اسلام نے بہم پہنچائے ہیں لیکن افسوس کہ علماء کی تعلیم کا کوئی صحیح نظام قائم نہ رہا۔ اور اگر کوئی رہا بھی تو اس کا طریقِ عمل ایسا رہا کہ دین کی حقیقی روح نکل گئی۔ جھگڑے پیدا ہو گئے اور علمائے کے درمیان جنھیں پیغمبر علیہ السلام کی جانشینی کا فرض ادا کرنا تھا، سر پھٹول ہونے لگی۔ مصر، عرب، ایران، افغانستان ابھی تہذیب و تمدن میں ہم سے پیچھے ہیں، لیکن وہاں علماء ایک دوسرے کا سر نہیں پھوڑتے۔ وجہ یہ ہے کہ اسلامی ممالک نے اخلاق کے اس معیارِ اعلیٰ کو پا لیا ہے جس کی تکمیل کے لیے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام مبعوث ہوئے تھے اور ہم ابھی اس معیار سے بہت دور ہیں۔ ❖

کسی ملک کا نظامِ تعلیم اس کے طرزِ حکومت کا عکاس ہوتا ہے۔ ملوکیت، آمریت، جمہوریت، استعمار کی حکومتیں ملوکانہ، آمرانہ، جمہوری اور سامراجی مقاصد کے حصول کے لیے تعلیم کو بطورِ ذریعہ استعمال کرتی ہیں۔ علامہ اقبال نے پاکستان کی جدید اسلامی ریاست کے لیے جب نظامِ تعلیم پر غور کیا تو ان کے سامنے مغلیہ ملوکیت کے آلہ کار "درسِ نظامی" اور انگریزی استعمار کے محافظ "درسِ برطانوی" دو نظام موجود تھے۔ "درسِ برطانوی" کے واضح استعماری، مادی اور الحادی مقاصد، اسلامی ریاست کے مقاصد سے صریحاً متصادم تھے۔ "درسِ نظامی" ملوکیت کے مقاصد سے ہم آہنگ تھا۔ وہ جمہوریت کے لیے سازگار نہ تھا۔ درسِ برطانوی کے استعماری، مادی اور الحادی ہونے پر زیادہ اختلاف نہیں۔ البتہ ملوکیت اور درسِ نظامی کے متعلق کچھ اختلافِ رائے ضرور ہے۔ تعلیم کی تشکیلِ جدید پہ علامہ اقبال کے افکار پیش کرنے سے پیشتر مثلاً ملوک کے نظامِ تعلیم پر ان کا تبصرہ قرینِ مصلحت ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک اسلام میں ملوکیت حرام ہے۔ ایسی صورت میں اس کا آلہ کار نظامِ تعلیم، سلطانیِ جمہور کے خود بخود خلاف قرار پاتا ہے۔

ملوکیت حرام ہے

دورِ حاضر میں علامہ اقبال پہلے مجتہد ہیں، جنھوں نے ملوکیت کو حرام قرار دیا۔ ارمغانِ حجاز فارسی میں پانچ رباعیوں میں "خلافت و ملوکیت" دو متضاد طرز ہائے حکومت کا موازنہ پیش کیا گیا ہے۔[1]

علامہ لکھتے ہیں، عربوں نے نورِ مصطفیٰؐ سے منور ہو کر عالمِ مشرق کے مردہ چراغ کو نورِ نبوت سے

منور کر دیا لیکن بعد میں نام نہاد اموی وعباسی گمراہ خلافت نے پھر گمراہی پھیلادی اور پہلی دفعہ مسلمانوں کو ملوکیت کی تعلیم دی :

عرب خود را بہ نورِ مصطفیٰؐ سوخت
چراغِ مردۂ مشرق برافروخت
ولیکن آں خلافت راہ گم کرد
کہ اوّل مومناں را شاہی آموخت![۲۸]

خلافتِ اسلامیہ کا اصل منصب یہ ہے کہ وہ ناموسِ الٰہی کی محافظ ہو اور صرف توحید کے عقیدہ پر ایمان رکھتی ہو۔ اخوت ، مساوات اور حریت پر عمل کرتی ہو جبکہ ملوکیت ہمہ مکر ہے ، وہ عبادت اور عبادت گاہ کی نمائش ، آرائش اور زیبائش سے اسلام کے ابدی و آفاقی اصولوں پر مبنی قانون کی حکمرانی ، بنیادی انسانی حقوق اور شہری آزادیوں کو فنا کرتی ہے ؎

ملوکیت ہمہ مکر است و نیرنگ
خلافت حفظِ ناموسِ الٰہی است

"ملوکیت ہمہ مکر است" کی مثال یہ ہے کہ اخوت ، مساوات ، حریت اور جمہوریت کے منبع حجاز پر مسلط بادشاہ "خادم الحرمین الشریفین" کہلاتا ہے ۔ ایک جدید جمہوری اسلامی ریاست میں متفق علیہ آئین کی جگہ فوجی آمریت قائم کرنے والا شخص "خادمِ اسلام" کا لقب پائے اور غاصب و ظالم ملوک و سلاطین "ظل اللہ علی الارض" کہلائیں ۔

عقل عیار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے
عشق بے چارہ نہ مُلّا ہے نہ زاہد نہ حکیم[۲۹]

ملوکیت کے اس اسلام کو انسانیت سوز کردار کی وجہ سے علامہ اقبال ، ملوکیت اور مردِ مومن کو ایک دوسرے کا حریف قرار دیتے ہیں ۔ مومن ، ملوکیت کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکنے کے لیے خم ٹھونک کر اس کے مقابلے میں آتا ہے ۔ وہ اسے اتنا بڑا منکر سمجھتا ہے کہ موسیٰ کلیم اللہ کی شان کے ساتھ اسے نیست و نابود کرنے کے لیے اس سے الجھ پڑتا ہے ۔ وہ جہادِ حق میں فوج و خزانہ ، مادی وسائل اور ضروریاتِ زندگی کی فراہمی کا بھی انتظار نہیں کرتا کیونکہ ملوکیت شرک ہے اور شرک ظلمِ عظیم ہے :

اِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیْمٌ (قرآن ۳۱ : ۱۳)

جسے مومن کسی حالت میں برداشت نہیں کر سکتا ۔ علامہ کہتے ہیں ؎

در افتد با ملوکیت کلیمے
فقیرے، بے کلاہے، بے گلیمے

کلیم اللہ کی شان کے ساتھ ملوکیت سے الجھ پڑا، اپنی فقیری، بے سروسامانی اور ضروریات کی احتیاج کی پروا نہ کر۔

علامہ اقبال دردِ دل کا اظہار کرتے ہیں کہ ہائے افسوس۔ ابھی تک انسان، انسان کا غلام ہے۔ ملوکیت بدترین قسم کی غلامی ہے۔ اس کا نظام خام اور کارکردگی ناقص و ناتمام ہے۔ یہ لاالٰہ کے منافی ہے اس لیے کہا گیا ہے:

لا ملوکیت فی الاسلام — اسلام میں ملوکیت حرام ہے

فرمانِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے:

اذا ھلک قیصر فلا قیصر بعدہ (بخاری مناقب ۲۵)

اذا ھلک کسریٰ فلا کسریٰ بعدہ (بخاری ایمان ۲۱)

"جب قیصر ہلاک ہو جائے گا اس کے بعد کوئی قیصر نہ ہوگا۔ جب کسریٰ ہلاک ہو جائے گا، اس کے بعد کوئی کسریٰ نہ ہوگا۔"

قیصر و کسریٰ کی ہلاکت دو اشخاص کی ہلاکت نہیں۔ یہ ملوکیت کے اس نظام کے خاتمے کا اعلانِ رسولؐ ہے جس کے وہ نمائندے تھے۔ فرمانِ رسولؐ ہے:

اللّٰھم انت الملک لا الٰہ الا انت (مسلم مسافرین ۲۰۱)

"اے اللہ بادشاہ صرف تُو ہے، تیرے سوا کوئی معبود نہیں۔"

ایک اور ارشادِ نبویؐ ہے کہ

فاللہ ھو الملک "بادشاہ صرف اللہ ہے۔" (ترمذی ادب: ۷۹)

فلا ملک الا اللہ "کوئی بادشاہ نہیں سوائے اللہ کے۔" (مسلم ادب: ۲۱)

ایک حدیث میں ہے:

لہ الملک ولہ الحمد (وھو علیٰ کل شیئٍ قدیر) (بخاری آذان: ۲۱)

"بادشاہت صرف اسی کے لیے ہے اور تعریف بھی اسی کے لیے ہے۔ وہ ہر چیز پر قادر ہے۔"

علامہ اقبال نے ملوکیت سے وابستہ کفر و شرک کے منکرات اور انسانیت کش کردار کی بنیاد پر

رحمتِ دوعالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دامنِ رحمت میں پناہ لی، جو اخوت و مساوات اور حریت کا دامن ہے۔ جس کے دین میں ملوکیت و ملائیت ہمیشہ کے لیے حرام ہیں ؎

غلامِ فقرِ آں گیتی پناہم
کہ در دینش ملوکیت حرام است

"میں اس شاہِ دوعالم کے فقر کا غلام ہوں، جس کے دین میں ملوکیت حرام ہے"۔

اب یہاں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں صدیوں تک ملوکیت قائم رہی۔ اس وقت بھی مقاماتِ مقدسہ اور بعض دوسرے ملکوں پر مسلط ہے اور فقہ ملوکیت میں اس کا جواز بھی پیدا کیا گیا ہے اس کے باوجود علامہ اقبال اس کے شدید مخالف ہیں اور اسے حرام قرار دیتے ہیں، کیوں؟ جواب یہ ہے کہ ملوکیت شرک ہے اور قرآن میں شرک ناقابلِ معافی گناہ ہے:

ان اللّٰہ لا یغفر ان یشرک بہ و یغفر ما دون ذالک لمن یشاء و من یشرک باللّٰہ فقد افتری اثما عظیما (قرآن: ۴ - ۴۸)

"خدا اس گناہ کو نہیں بخشے گا کہ کسی کو اس کا شریک بنایا جائے اور اس کے سوا اور گناہ کو جس کو چاہے معاف کر دے اور جس نے خدا کا شریک بنایا، اس نے بڑا بہتان باندھا"۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ ملوکیت شرک کیسے ہے؟

جواب یہ ہے کہ اللہ کے حکم کی جگہ غیر اللہ کا حکم چلانا شرک ہے۔ حدیث پاک ہے:

فاللّٰہ ھو الملک — بادشاہ صرف اللہ ہے

قرآن کا ارشاد ہے:

ان الحکم الا للّٰہ — حکم صرف اللہ کا ہے (۶: ۵۷)

و من لم یحکم بما انزل اللّٰہ فاولئک ھم الکافرون (۵: ۴۴)

"اور جو اللہ کے نازل فرمائے ہوئے احکام کے مطابق حکم نہ دے تو ایسے ہی لوگ کافر ہیں"۔

و من لم یحکم بما انزل اللّٰہ فاولئک ھم الظالمون (۵: ۴۵)

"اور جو اللہ کے نازل فرمائے ہوئے احکام کے مطابق حکم نہ دے تو ایسے ہی لوگ ظالم ہیں"۔

و من لم یحکم بما انزل اللّٰہ فاولئک ھم الفاسقون (۵: ۴۷)

"اور جو اللہ کے نازل فرمائے ہوئے احکام کے مطابق حکم نہ دے تو ایسے ہی لوگ فاسق ہیں"۔

ملوکیت میں حکم بادشاہ کا چلتا ہے۔ وہی "سپریم لا آف دی لینڈ" ہوتا ہے۔ اس طرح حکم اللہ اور

حکم بادشاہ ایک دوسرے کے مدِ مقابل کھڑے ہوتے ہیں لہٰذا ملوکیت حرام ہے۔

عہدِ رسالتؐ اور عہدِ خلافتِ راشدہ میں نہ ملوکیت تھی اور نہ ملّائیت تھی۔ خلافتِ راشدہ کے بعد جب ملوکیت قائم ہوئی تو اس نے اپنی تائید کے لیے ملّائیت قائم کی۔ ائمہ مجتہدین مطلق، امام جعفر صادق، امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل نے اس کی شدید مخالفت کی۔ ان پر تشدد ہوا، سزا ہوئی اور بعض نے قید میں شہادت پائی مگر انھوں نے ملوکیت کو جائز قرار نہیں دیا۔ بعد میں ملوکیت کے تنخواہ دار مجتہدین نے اسے سندِ جواز دے دی۔ جن کے جواز کا فتویٰ صدیوں تک رائج رہا، کیونکہ اس دوران کوئی مجتہدِ مطلق پیدا نہ ہوا۔ صدیوں کے بعد اب علامہ اقبال ایک مجتہدِ مطلق پیدا ہوتے ہیں، جنھوں نے ہر قسم کی آمریت، ملوکیت، ملّائیت، رہبانیت اور خانقاہیت کو حرام قرار دیا ہے۔ مذہبی پاپائیت ملوکیت کی ضرورت ہے۔ یہ دونوں باہم انحصاری کے اصول پر قائم ہیں۔ جہاں ملوکیت نہ ہو، وہاں ملّائیت فوجی آمریت پر گزارا کرتی ہے۔ کیونکہ یہ اصول اور مزاج میں ملوکیت ہی ہے۔ ان دونوں کی موجودگی میں انسانیت سہم جاتی ہے۔ عقل و فکر کی کلی مرجھا جاتی ہے۔ کروڑوں، اربوں انسانوں کے تفکر، تعقل، تفقہ، تدبر اور تبصر کے چشمے خشک ہو جاتے ہیں۔ علمی، فکری، تحقیقی اور تخلیقی اجاڑ اور ویرانی کا عالم پیدا ہو جاتا ہے۔ قرآن کے مطابق لوگ بظاہر زندہ ہوتے ہیں مگر باطن مردہ ہوتے ہیں۔ "اموات غیر احیاء" ان کے دل ہوتے ہیں لیکن ان سے سمجھتے نہیں، ان کی آنکھیں ہوتی ہیں مگر ان سے دیکھتے نہیں، ان کے کان ہوتے ہیں مگر ان سے سنتے نہیں۔ یہ لوگ بالکل چوپایوں کی طرح ہوتے ہیں بلکہ ان سے بھی بھٹکے ہوئے۔ یہی وہ لوگ ہیں جو غفلت میں پڑے ہوئے ہیں:

لہم قلوب لا یفقہون بہا ولہم اعین لا یبصرون بہا ولہم اذان

لا یسمعون بہا اولٰئک ہم الغافلون ۷ : ۱۷۹

"بینا اور نابینا برابر نہیں اور نہ اندھیرا اور روشنی اور نہ سایہ اور دھوپ اور نہ زندہ اور مردے برابر ہو سکتے ہیں":

وما یستوی الاعمیٰ والبصیر ولا الظلمٰت ولا النور ولا الظل ولا الحرور

وما یستوی الاحیاء ولا الاموات ۳۵ : ۱۹ تا ۲۲

زندہ انسان، مردہ کیوں ہوتے ہیں؟

بینا انسان، نابینا کیوں ہوتے ہیں؟!

وہ ایسا اس لیے ہوتے ہیں، کیونکہ بادشاہ اور آمر چند خوشامدی درباریوں اور پاپائیت چند

قوتی بازوؤں کی آمریت قائم کر کے کروڑوں انسانوں کی عقلی، فکری، علمی، تحقیقی اور تخلیقی صلاحیتوں سے ملک و قوم کو محروم کر دیتے ہیں۔ زندہ انسانوں کا قبرستان بنا کر اس کے مجاور بن جاتے ہیں۔ اس حقیقت کو ثابت کرنے کے لیے زیادہ دلائل کی ضرورت نہیں کہ دنیا میں سب سے موثر اور فیصلہ کن طاقت انسانی عقل ہے۔ جس معاشرے میں عقلی اور فکری آزادی ہوتی ہے، وہاں کا دن اور ہوتا ہے، رات اور ہوتی ہے۔ وہاں قدرت اپنی شان کے نت نئے جلووں کے ساتھ جلوہ گر ہوتی ہے

کُلَّ یَومٍ ھُوَ فِی شَانٍ (۵۵ : ۲۹)

نشاں یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں ان کی تقدیریں

جبکہ ملوکیت، آمریت اور پاپائیت کے غلام معاشرے کی حالت یہ ہوتی ہے کہ:

ضمیرِ مغرب ہے تاجرانہ، ضمیرِ مشرق ہے راہبانہ
وہاں دگرگوں ہے لحظہ لحظہ، یہاں بدلتا نہیں زمانہ [۵۱]

مُلّا و ملوکیت کے اثرات

تاریخِ اسلام کی اوّلین باقاعدہ درس گاہ مسجدِ نبویؐ تھی۔ معلّم سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم تھے نصابِ تعلیم قرآن تھا۔ طلبا صحابہ کرامؓ تھے۔ اس نے ایسے فاضلین پیدا کیے جو حکمرانوں کے رہبر، قانون کی حکمرانی، شہری آزادیوں اور بنیادی انسانی حقوق کے بانی تھے۔ تکریمِ انسانیت، اتحادِ انسانیت، اخوت، مساوات، حریت کے علمبردار تھے۔ عدل و انصاف، ایثار و احسان کے پیکر تھے۔ اخلاص و تقویٰ اور انس و غمخواری کے شاہکار تھے۔ فتح و نصرت اور اصولی جہاد و قتال کے شاہسوار تھے۔ اس مثالی درس گاہ کے نمونے پر قائم درس گاہیں، عہدِ ملوکیت میں گہنا گئیں۔ آئینی و دستوری حکومت کی صفات، قانون کی حکمرانی، شہری آزادیوں اور بنیادی انسانی حقوق سے متعلق حصہ نصاب معطل کر دیا گیا۔ اس کی جگہ قدیم یونانی منطق و فلسفہ کی بحثیں، نظری مسائل اور فرقہ وارانہ فقہ کی تعلیم رائج کر دی گئی۔

مغلیہ ملوکیت اور درسِ نظامی

برِ صغیر پاک و ہند میں مغلیہ ملوکیت قائم تھی۔ اس شاہی نظام کے مقاصد کو بروئے کار لانے کے

یہ ایک تعلیمی نظام رائج تھا جو شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر کے عہد میں "درس نظامی" کے نام سے مشہور ہوا۔ مکتب، مسجد اور خانقاہ اس عہد کے اہم تعلیمی مرکز تھے۔ تینوں کا زوال مغلیہ ملوکیت کے زوال کا اہم سبب تھا۔ برطانوی عہد میں درس نظامی کا وہ حصہ جو ریاستی امور، حکومتی معاملات اور سیاسی، معاشی اور معاشرتی علوم سے متعلق تھا، معطل قرار پایا۔ علوم آلیہ، صرف و نحو، قدیم شعر و ادب، قدیم یونانی منطق و فلسفہ اور سامراج کی غلام مسلمان قوم کی مذہبی ضرورتوں کی حد تک فقہ اور دورۂ حدیث باقی رہ گیا تھا۔ درس نظامی کے علوم عالیہ بھی بتدریج ختم ہوتے چلے گئے تھے۔

علامہ اقبال نے جب پاکستان جیسی آزاد اور خود مختار جدید اسلامی ریاست کا خواب دیکھا تو اس کے ساتھ اس کے نظام تعلیم کی طرف بھی ان کی نگاہ گئی۔ اس وقت درس نظامی اپنے انحطاط کی نچلی سطح کو چھو رہا تھا۔ وہ ایک جدید ریاست کی تعلیمی ضرورتیں کیا پوری کرتا وہ تو ایک غلام قوم کی دینی اور معاشی ضرورتیں پوری کرنے کا اہل بھی نہیں رہا تھا۔

درس برطانوی اپنے استعماری مقاصد اور درس نظامی اپنے ملوکانہ مفادات کی وجہ سے پاکستان کی اسلامی جمہوری ریاست کے مقاصد سے متصادم تھے۔ اگر آج مغلیہ ملوکیت قائم ہوتی تو درس نظامی اس کے لیے مفید ہوتا۔ اسی طرح اگر آج انگریزی استعمار موجود ہوتا تو درس برطانوی اس کے لیے کارآمد ہوتا۔ اسی لیے علامہ اقبال ان دونوں کو مضر قرار دے کر انہیں مسترد کرتے ہیں۔ کیونکہ ملوکیت اور استعمار دونوں ختم ہو چکے ہیں۔ اب ان کے محافظ نظام بھی ختم ہونے چاہئیں۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ قرآن کی اساس پر تعلیم کی تشکیل جدید پر زور دیتے ہیں۔ یہ بڑا اجتہادی مسئلہ تھا۔ خداوندان مکتب اس کے اہل نہ تھے۔ کیونکہ وہ خود اس کی پیداوار اور اس کے محافظ تھے۔ اس عظیم و قدیم مسئلے پر وہی شخص اجتہاد کر سکتا تھا جو قرآنی علوم سے سرشار، اسوۂ حسنہ کا شیدائی اور امت مسلمہ کا فدائی ہو۔ چنانچہ اس کے لیے اللہ نے علامہ اقبال کو پیدا کیا۔ جس نے ملوکیت اور فقہ ملوکیت سے بالاتر اور آزاد ہو کر، قرآن و سنت کی اصل روح کو سمجھا اور مجتہدین مطلق کے عزم و ہمت کے ساتھ ملوکیت اور ملائیت کو صدیوں بعد حرام قرار دیا۔

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

علامہ اقبال نے مذہبی مکاتب و مدارس کے نظام و نصاب کی فرسودگی پر جو دلائل دیے ہیں، وہ ان کے اردو و فارسی شعری کلام اور انگریزی و اردو نثری تحریروں میں محفوظ ہیں۔ ان کے دلائل بالعموم دو قسم کی اصطلاحات پر ناقدانہ تبصرے کے انداز میں پائے جاتے ہیں:

۱۔ مکتب

۲۔ مدرسہ

مسجد اور خانقاہ کے اداروں پہ تنقیدی شکل میں اور دوسرے ان سے وابستہ مُلّا، شیخ، مکتب، قارون لغت ہائے حجازی، خداوندانِ مکتب، فقیہانِ شہر، واعظِ قوم، خطیب، صوفی، شیخِ حرم پہ ان کے تبصرے کی صورت میں۔ ملکیہ ملوکیت کی مذہبی و تعلیمی ضروریات ان اداروں اور ان سے وابستہ ان عہدے داروں اور افراد سے پوری ہوتی تھیں۔ علامہ اقبال کے زمانے تک یہ ادارے اور عہدے دار اپنی کیفیت اور کمیت دونوں اعتبار سے زوال کا شکار تھے۔ نہ ان میں رعنائیِ افکار تھی نہ لذتِ اسرار تھی۔ نہ افکارِ عمیق تھے اور نہ لذتِ کردار تھی۔ وہ غلامی، تقلید اور زوالِ تحقیق کا نمونہ تھے۔

آئیے! ان اداروں اور ان سے وابستہ عہدے داروں کے زوال اور ان کے مسلمانوں کے کردار پر منفی اثرات کا مطالعہ کریں اور علامہ اقبال کے تجزیے سے استفادہ کریں۔ علامہ اقبال اس حقیقت سے آگاہ ہیں کہ اس زوال و انحطاط کے باوجود خال خال اہلِ علم و عرفاں موجود ہیں جو زہد و تقویٰ کی مثال ہیں۔ علامہ کی تنقید و تبصرہ کے دوران یہ امر قاری کے ذہن میں موجود رہنا چاہیے وہ فرماتے ہیں:

خال خال اس قوم میں نظر آتے ہیں وہ
کرتے ہیں اشکِ سحر گاہی سے جو ظالم وضو[۱]

مکتب و مدرسہ

اسلامی نظام کی اصل اساس قرآن ہے۔

بد قسمتی سے مذہبی مدارس و مکاتب میں سب سے کم توجہ قرآن کے مطالب و مفاہیم پہ دی جاتی ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مسلمان حکمتِ قرآن سے زندگی حاصل کرنے کی بجائے صوفی و مُلّا کی اسیری میں گرفتار ہو کر رہ جاتا ہے۔ علامہ اقبال کہتے ہیں:

بہ بندِ صوفی و مُلّا اسیری
حیات از حکمتِ قرآں نگیری

صوفی و مُلّا نے مسلمان عوام پر اپنی گرفت مضبوط کرنے کے لیے نجات دہندگی کا غیر اسلامی تصور عام کر رکھا ہے اور قرآن سے فقط یہ کام لیا جا رہا ہے کہ جب کوئی مرنے لگے تو اسے سورہ یٰسین سنا دی جائے تاکہ اس کا دم آسانی سے نکل سکے:

بآیاتش ترا کارے جز ایں نیست
کہ از یٰسین او آساں بمیری[۹]

قرآن کے ساتھ یہ رویہ اس لیے اپنایا گیا ہے کیونکہ یہ درس گاہیں لذتِ کردار اور افکارِ عمیق سے خالی ہیں اور حکمتِ دیں کی تعلیم سے عاری ہیں۔ چونکہ مکتب و مُلا خود حکمتِ قرآن سے ناآشنا ہیں اس لیے وہ دوسروں کو اس کی تعلیم دینے سے قاصر ہیں۔

ہند میں حکمتِ دیں کوئی کہاں سے سیکھے
نہ کہیں لذتِ کردار نہ افکارِ عمیق[۱۰]

تعلیم کا جوہر جرأتِ اندیشہ، تحقیق اور تخلیق ہے۔ جو ان دارالعلوموں میں مفقود ہے۔ یہ محکومی، تقلید اور زوالِ تحقیق کی آماجگاہ بن کر رہ گئے ہیں:

حلقۂ شوق میں وہ جرأتِ اندیشہ کہاں
آہ! محکومی و تقلید و زوالِ تحقیق[۱۱]

ترقی یافتہ اور ترقی پسند نظامِ تعلیم میں رعنائیِ افکار، تعمیرِ سیرت اور تشکیلِ کردار کو بنیادی اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ یہ مکاتب تخلیقِ افکار اور لذتِ اسرار دونوں سے تہی دامن ہیں۔ مکتبوں اور خانقاہوں میں فرسودہ افکار اس کثرت سے بھر دیے گئے ہیں کہ وہاں خوب و ناخوب کی تمیز ہی باقی نہیں رہی:

مکتبوں میں کہیں رعنائیِ افکار بھی ہے؟
خانقاہوں میں کہیں لذتِ اسرار بھی ہے؟
منزلِ راہرواں دور بھی، دشوار بھی ہے؟
کوئی اس قافلہ میں قافلہ سالار بھی ہے؟[۱۲]

پُر ہے افکار سے ان مدرسہ والوں کا ضمیر
خوب و ناخوب کی اس دور میں ہے کس کو تمیز
چاہیے خانۂ دل کی کوئی منزل خالی
شاید آجائے کہیں سے کوئی مہمانِ عزیز[۱۳]

اس جمود و تقلید، بے نظری، بے فکری، رعنائیِ افکار و لذتِ اسرار سے بے اعتنائی کا نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن کی بلندی تک پہنچنے اور اپنے آپ کو اس کے مطابق ڈھال لینے کی بجائے قرآن کو بدل دیتے

ہیں۔ ان فقیہان شہر کی پستیٔ فکر و کردار کی انتہا ہے:

خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہانِ حرم بے توفیق!
ان غلاموں کا یہ مسلک ہے کہ ناقص ہے کتاب
کہ سکھاتی نہیں مومن کو غلامی کے طریق! [۱۴]

تعلیم و تحقیق کے اس زوال پر علامہ اقبال، خداوندانِ مکتب سے شکایت کرتے ہیں کہ وہ شاہین بچوں کو خاکبازی کا سبق دے رہے ہیں:

شکایت ہے مجھے یارب! خداوندانِ مکتب سے
سبق شاہین بچوں کو دے رہے ہیں خاکبازی کا

قرآنی نظامِ تعلیم کا بنیادی مقصد اہلِ توحید کا اتحاد، اخوت اور مساوات ہے۔ اس کے برخلاف مکتب و مُلّا افتراق و انشقاق کی آماجگاہ ہیں۔ جسے کوئی قوم برداشت نہیں کر سکتی!
مُلّا و مکتب کی تنگ نظری، فرقہ وارانہ روش، بحث و تکرار پر علامہ اس طرح تبصرہ کرتے ہیں:

میں بھی حاضر تھا وہاں ضبطِ سخن کر نہ سکا
حق سے جب حضرتِ مُلّا کو ملا حکمِ بہشت
عرض کی میں نے الٰہی مری تقصیر معاف
خوش نہ آئیں گے اسے حور و شراب و لبِ کشت
نہیں فردوس مقامِ جدل و قال و اقول
بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی سرشت
ہے بد آموزیٔ اقوام و ملل کام اس کا
اور جنت میں نہ مسجد نہ کلیسا نہ کنشت [۱۵]

شیخ و مُلّا

علامہ اقبال حکیم الامت اس لیے ہیں کہ وہ شیخ و مُلّا اور مریدوں کی فطرت کے درمیان فرق و امتیاز کو خوب جانتے تھے۔ انہیں معلوم ہے کہ اگرچہ مسلمان شیخ و مُلّا کے حلقۂ ارادت میں گرفتار ہے مگر فطرتاً وہ ان سے مختلف ہے اور تلاشِ حق میں سرگرداں ہے۔ مسلمان کی فطرت میں توحید و تحقیق ہے۔

جب کبھی شیخ و مُلّا کی اسیری کے دوران اسے حق بات پہنچ جاتی ہے تو وہ پھڑک اٹھتا ہے مگر ایسی بات شیخ و مُلّا کو بُری لگتی ہے کیونکہ اس سے اس کے مذہبی کاروبار پر زد پڑتی ہے۔

ہے مریدوں کو تو حق بات گوارا لیکن
شیخ و مُلّا کو بری لگتی ہے درویش کی بات[۱۹]

اس نظام تعلیم میں متاعِ کردار جاتی رہی، کیونکہ اس کے اسباق حقیقت اور صداقت کی تعلیم کی بجائے فلسفۂ ذات و صفاتِ الٰہی کی بحث پر سارا زور صرف کرتے ہیں۔ خداوندانِ مکتب کو معاشی، معاشرتی، سیاسی، تہذیبی اور ثقافتی عملی مسائل سے کوئی تعلق نہیں۔ قدیم یونانی تصورات کے تحت الٰہیات میں الجھے ہوئے ہیں:

قوم کے ہاتھ سے جاتا ہے متاعِ کردار
بحث میں آتا ہے جب فلسفۂ ذات و صفات[۱۷]

لذتِ بحث و تکرار اور علمِ خودی مختلف اور متضاد موضوع ہیں۔ شیخِ مکتب بحث و تکرار سے تو محظوظ ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ عملی زندگی سے دور لے جاتا ہے مگر علمِ خودی کے نام سے بدکتا ہے۔ کیونکہ اس سے خود آگاہی حاصل ہوتی ہے۔ علامہ اقبال کہتے ہیں:

اقبال! نام نہ لے علم خودی کا
موزوں نہیں مکتب کے لیے ایسے مقالات
بہتر ہے کہ بے چارے ممولوں کی نظر سے
پوشیدہ رہیں باز کے احوال و مقامات[۱۸]

افکارِ تازہ قوموں کی حیاتِ اجتماعیہ میں تازہ خون کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ایسے افکار کی تعلیم کی توقع ان مدارس سے کیسے ممکن ہے؟ کیونکہ مکتب و مُلّا محرومِ شوق ہے۔ وہ پست فکر اور کور ذوق ہے۔ تحقیق اور اجتہاد کے لیے وسعتِ علمی، وسعتِ قلبی اور وسعتِ فکری ضروری ہے جو ان کے ہاں تین سو سال سے مفقود ہے:

از سہ قرن ایں امت خوار و زبوں
زندہ بے سوز و سرور اندروں
پست فکر و دوں نہاد و کور ذوق
مکتب و مُلّائے او محروم شوق[۱۹]

اسلام وحدتِ ادیان اور اتحادِ انسانیت کا داعی ہے مگر مکتب و مُلا وحدتِ امت کا دشمن اور افتراق کا علمبردار ہے۔ ایک تو غیر کی تدبیر سے قوم کشتہ بنی ہوئی ہے۔ دوسرے یہ نظامِ تعلیم تخریبِ خود اور تعمیرِ غیر کے کام میں معروف ہے:

از دمِ او وحدتِ قومے دو نیم
کس حریفش نیست جز چوبِ کلیم
وائے قومے کشتۂ تدبیرِ غیر
کارِ او تخریبِ خود، تعمیرِ غیر[۴۰]

قوموں کے عروج و زوال میں نظامِ تعلیم کو محوری حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ اساتذہ ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتے ہیں مگر شیخِ مکتب اپنے اس مقام کو نہیں جانتا۔ اس کم سواد و کم نظر کو خبر نہیں کہ مسلمان کے عروج و زوال میں اس کا کیا کردار ہے؟

شیخِ مکتب کم سواد و کم نظر
از مقامِ او ندارد او را خبر[۴۱]

مُلا و مکتب اپنی کم نگاہی اور کور ذوقی کے سبب اتحادِ امت کو پارہ پارہ کیے ہوئے ہیں۔ اسے فکر نہیں کہ اس کی قال و اقول اور بحث و تکرار کے منفی اثرات قوم کے نوجوانوں اور نونہالوں کے تازہ ذہنوں پر مرتب ہو رہے ہیں۔ وہ قومی و ملی نفع و نقصان سے بے نیاز ہو کر قوم کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے پر تلے بیٹھے ہیں:

کم نگاہ و کور ذوق و ہرزہ گرد
ملت از قال و اقولش فرد فرد[۴۲]

یہ افسوس کا مقام ہے کہ غیر تو اپنی تدبیر سے مسلمان قوم کو نقصان پہنچا رہا ہے مگر اس سے بڑا افسوس یہ ہے کہ مکتب و مُلا تخریبِ خود اور تعمیرِ غیر میں اپنی توانائیاں صرف کر رہا ہے۔ اس کی تخریبِ خود کا ثبوت یہ ہے کہ کفر اسے مٹا دینے کے لیے ہمہ وقت فکر و تدبیرِ جہاد میں معروف ہے جبکہ اس کی حالت یہ ہے کہ اس نے فی سبیل اللہ فساد کو اپنا دین قرار دے رکھا:

دینِ کافر فکر و تدبیرِ جہاد
دینِ مُلا فی سبیل اللہ فساد[۴۳]

مکتب و ملا تخریبِ خود اور تعمیرِ غیر میں اتنا دور نکل گیا ہے کہ اس سے تعمیر اور کشادہ دلی کی توقع

امرِ محال نظر آتی ہے :

شیخِ مکتب کے طریقوں سے کشادِ دل کہاں
کس طرح کبریت سے روشن ہو بجلی کا چراغ [۶۵]

اس تخریب مزاجی اور تنگ دلی سے نہ وہ خود کتاب اللہ کو سمجھ سکا ہے اور نہ اپنے اندر سمجھانے کی صلاحیت پیدا کر سکا ہے ۔ وہ زیادہ سے زیادہ کتاب خواں کہلا سکتا ہے مگر وہ صاحبِ کتاب نہیں کہلا سکتا ۔

تجھے کتاب سے ممکن نہیں فراغ کہ تو
کتاب خواں ہے مگر صاحبِ کتاب نہیں [۶۶]

قرآن وہ ہے جس نے مومن کو تسخیرِ کائنات پر مامور کیا ۔ انفس و آفاق کی تسخیر اس کا دینی فریضہ ہے مگر اب اسی قرآن سے ترکِ دنیا کی تعلیم دی جا رہی ہے :

اسی قرآں میں ہے اب ترکِ جہاں کی تعلیم
جس نے مومن کو بنایا مہ و پرویں کا امیر
تن بہ تقدیر ، ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر
تھا جو ناخوب ، بتدریج وہی خوب ہوا
غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر [۶۷]

علم روشنی ہے ۔ جہالت اندھیرا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ کم سواد و کم نظر ، لذتِ کردار اور افکارِ عمیق سے محروم خداوندانِ مکتب ، اسرارِ کتاب الٰہی سے بے خبر ہیں ۔ کتاب اللہ نورِ آفتاب ہے ۔ مادر زاد اندھے آفتاب کی تابانی میں بھی روشنی سے محروم رہتے ہیں ۔ علامہ نے کتاب اللہ کے اسرار کو نورِ آفتاب کہا ہے اور مکتب و مُلّا کے کسبِ فیض سے محرومی کو مادر زاد اندھے سے تشبیہ دی ہے :

مکتب و مُلّا و اسرارِ کتاب
کورِ مادر زاد و نورِ آفتاب [۶۸]

علامہ صاحبِ قرآن اور بے ذوقِ طلب کے تضاد پر تعجب کا اظہار کرتے ہیں :

صاحبِ قرآن و بے ذوقِ طلب
العجب ثم العجب ثم العجب [۶۹]

ان درس گاہوں سے مایوس ہو کر علامہ اقبال مسلمان کو تلقین کرتے ہیں :

اے مسلمان! اپنے دل سے پوچھ، مُلّا سے نہ پوچھ
ہوگیا اللہ کے بندوں سے کیوں خالی حرم[۲۵]

"تاویلِ قرآن کی ایجاد سے قرآن کے صاف، سادہ اور واضح احکام پیچیدہ، مشکل اور ناقابلِ عمل بنادیے گئے۔ قرآن عمل پہ آمادہ کرتا ہے، اس کی تاویل سے قرآنی روح کو دفن کر دیا جاتا ہے۔ قرآن کو تاویل کے ذریعے پا زند کی طرح ناقابلِ عمل بنا دیا گیا ہے۔ قرآن جو سراسر عمل تھا اس کے مقابلے میں تاویل کے ذریعے ایک نئی شریعت، فقہ ملوکیت ایجاد کرلی گئی ہے، جو ناقابلِ عمل ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ خداوندانِ مکتب اور قارون لغت ہائے حجازی کتاب اللہ کی تاویلات میں لذت و سرور حاصل کرتے ہیں اور اپنے اس رویے سے خود کو اور قوم کو عمل سے بہت دور لے گئے ہیں۔

احکام ترے حق ہیں مگر اپنے مفسّر
تاویل سے قرآں کو بنا دیتے ہیں پازند
قرآن کو بازیچۂ اطفال بنا کر
چاہے تو خود اک تازہ شریعت کرے ایجاد[۲۶]

ہے یہی بہتر الٰہیات میں الجھا رہے
یہ کتاب اللہ کی تاویلات میں الجھا رہے[۲۷]

مکتب و مُلّا اور خانقاہ و صوفی پہ بھرپور تبصرہ علامہ اقبال کے ان اشعار میں ہے جن سے ان کے منہجِ فکر اور عملی زندگی سے دُوری کا پتہ چلتا ہے:

توڑ ڈالیں جس کی تکبیریں طلسمِ شش جہات
ہو نہ روشن اس خدا اندیش کی تاریک رات
ابنِ مریم مر گیا یا زندۂ جاوید ہے؟
ہیں صفاتِ ذاتِ حق، حق سے جدا یا عینِ ذات؟
آنے والے سے مسیحِ ناصری مقصود ہے
یا مجدد جس میں ہوں فرزندِ مریم کے صفات
ہیں کلام اللہ کے الفاظ حادث یا قدیم؟
امتِ مرحوم کی ہے کس عقیدے میں نجات؟

کیا مسلماں کے لیے کافی نہیں اس دور میں
یہ الٰہیات کے ترشے ہوئے لات و منات؟
تم اسے بیگانہ رکھو عالمِ کردار سے
تا بساطِ زندگی میں اس کے سب مہرے ہوں مات؟
خیر اسی میں ہے قیامت تک رہے مومن غلام
چھوڑ کر اوروں کی خاطر یہ جہانِ بے ثبات
ہے وہی شعر و تصوّف اس کے حق میں خوب تر
جو چھپا دے اس کی آنکھوں سے تماشائے حیات!
ہر نفس ڈرتا ہوں اس امت کی بیداری سے میں
ہے حقیقت جس کے دیں کی احتسابِ کائنات!
مست رکھو ذکر و فکر صبحگاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مزاجِ خانقاہی میں اسے[۲۲]

علامہ اقبال سمجھتے ہیں کہ اس سے نجات کی ایک ہی راہ ہے اور وہ یہ کہ قرآن سے براہِ راست ہدایت اخذ کی جائے مگر وہ جانتے ہیں کہ قرآن کی ہر آیت پر عرب امپیریلزم اور مجوسی عقاید کی تفسیر اور تشریح کا غلاف چڑھا ہوا ہے۔ ہر آیت کا معنیٰ سلطانی و مُلّائی و پیری کے نقطۂ نظر سے متعین کر دیا گیا ہے اور ان کے پجاری رات دن یہ راگ الاپتے رہتے ہیں کہ جس طرح قرآن دائمی ہے اسی طرح اس کی تفسیر دائمی ہے۔ ان عجمی غلافوں کو پھاڑ کر روحِ قرآن تک پہنچنا آسان نہیں۔ اسی صورتِ حال کے پیشِ نظر علامہ اقبال فرماتے ہیں:

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشاف[۲۳]

مسجد

اسلام آفاقی اور عالمگیر دین ہے۔ اس میں روئے زمین کا ہر چپہ مسجد ہے۔ باقاعدہ مسجد کا اسلام میں بہت بڑا مقام ہے:

دنیا کے بتکدوں میں پہلا وہ گھر خدا کا
ہم اس کے پاسباں ہیں وہ پاسباں ہمارا

دنیا کی تمام مسجدیں بنات الکعبہ کہلاتی ہیں۔ مسجد مسلمانوں کی تعلیم، تنظیم اور توحید کا مرکز ہے۔ سلطانی و مُلّائی و پیری کے اقتدار میں مسجد کا نظام زوال کا شکار ہوا اور مسلسل زوال پذیر ہے۔ جن نمازوں سے سطوتِ توحید قائم ہوئی تھی، وہ برہمن کی نذر ہو گئیں:

سطوتِ توحید قائم جن نمازوں سے ہوئی
وہ نمازیں ہند میں نذرِ برہمن ہو گئیں[۴۴]

مکتب و مُلّا کے نظامِ تعلیم و تربیت سے منبر و محراب اس سجدے کو ترس گئے ہیں جس سے روحِ زمیں کانپ جاتی تھی:

وہ سجدہ روحِ زمیں جس سے کانپ جاتی تھی
اسی کو آج ترستے ہیں منبر و محراب[۴۵]

بے شک جمعہ و عیدین پر اب بھی مسلمانوں کی شان و شوکت کا اظہار ہوتا ہے مگر اللہ کے نزدیک صرف مردِ حُر کی تکبیر ہی قبول ہوتی ہے:

سجدۂ عید کا منکر نہیں ہوں میں لیکن
قبولِ حق ہیں فقط مردِ حُر کی تکبیریں[۴۶]

مسجد تقویٰ و اخلاص کا مخزن تھی۔ اب محض نفاق و ریاکاری کا مرکز بن کے رہ گئی ہے۔ کیونکہ مسجد کی عظمت کا انحصار واعظ و خطیب کی پختہ خیالی، برقِ طبعی اور شعلہ مقالی پر تھا، جو اب مفقود ہے۔ اب صرف رسمِ اذان باقی ہے، روحِ بلالی موجود نہیں:

واعظِ قوم کی وہ پختہ خیالی نہ رہی
برق طبعی نہ رہی، شعلہ مقالی نہ رہی
رہ گئی رسمِ اذاں، روحِ بلالی نہ رہی
فلسفہ رہ گیا، تلقینِ غزالی نہ رہی

مسجدیں اگرچہ اب بھی نمازی ہیں مگر مسلمانوں کی آبادی کے اعتبار سے مسجدیں مرثیہ خواں ہیں اور جو نمازی رہ گئے ہیں، وہ بھی حجازی اوصاف، نمازیوں کی صفات سے خالی ہیں:

مسجدیں مرثیہ خواں ہیں کہ نمازی نہ رہے
یعنی وہ صاحبِ اوصافِ حجازی نہ رہے

قرآن کے مطابق ریاکار نمازی جہنم رسید ہوگا:

فویل للمصلّین الّذین ھم عن صلاتھم ساھون۔ الّذین
ھم یراءون۔ (۱۰۷ : ۴ - ۶)

آج حالت یہ ہے کہ عبادت تصنع و نمائش بن گئی ہے۔ مسجد کے مناروں پہ لاؤڈ سپیکر نصب کر کے رونے کا ڈرامہ کیا جاتا ہے :

تر آنکھیں تو ہو جاتی ہیں، پر کیا لذت اس رونے میں
جب خونِ جگر کی آمیزش سے اشک پیازی بن نہ سکا

تیرا امام بے حضور، تیری نماز بے سرور
ایسی نماز سے گزر، ایسے امام سے گزر[۲۵]

وہ ایک سجدہ جسے تُو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات

سچے واعظین اسلام کی دعوت، حکمت، موعظہ حسنہ اور جدل بالاحسن پر مبنی ہوتی تھی :

ادع الی سبیل ربّک بالحکمۃ والموعظۃ الحسنۃ وجادلھم
بالّتی ھی احسن۔

"اپنے رب کی طرف سے دعوت دو اور موعظہ حسنہ کے ساتھ اور ان سے بحث کرو
احسن طریقے سے۔"

اب واعظ کی اغلاط پذیر صورت یہ ہے کہ مصنوعی رقت طاری کی جاتی ہے اور آوازِ اذان سن کر مصنوعی لرزے کی کیفیت پیدا کر لی جاتی ہے :

عجب واعظ کی دینداری ہے یارب!
عداوت ہے اسے سارے جہاں سے
بڑی باریک ہیں واعظ کی چالیں
لرز جاتا ہے آوازِ اذاں سے[۲۶]

علامہ اقبال عبادت اور عبادت گاہ کی نمائش کے خلاف ہیں، وہ عبادت کی روح کے حصول پہ زور دیتے ہیں، جو فی زمانہ مفقود ہے :

ہے طوافِ و حج کا ہنگامہ اگر باقی تو کیا
کند ہو کر رہ گئی مومن کی تیغِ بے نیام [۵۹]

پہلے مسجد کی تعلیم دلنشیں، دلآویز اور دلپذیر ہوتی تھی مگر اب عربی لغت کے بکھیڑوں، تصوف و معرفت کی اصطلاحات سے "قاروں لغت ہائے حجازی" نے اسے بہت مشکل، پیچیدہ اور ناقابلِ فہم بنا دیا ہے۔

قلندر جز دو حرفِ لاالٰہ کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہِ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

وہ مذہبِ مرداں خود آگاہ و خدا مست
یہ مذہبِ مُلّا و جمادات و نباتات! [۶۰]

مسجد کی تبلیغ و دعوت لذتِ شوق سے پُر اور سادہ کلامی کا مرقع ہوتی تھی مگر اب خطیبِ ملت کا خطاب دل کو لبھاتا تو ہے مگر لذتِ شوق سے بے نصیب ہے۔ جس کے خرمن میں سرمایہ دار، جاگیر دار، مسکر سجادہ نشین، فوجی و سول نوکر شاہی سب آسودہ ہیں:

لبھاتا ہے دل کو کلامِ خطیب
مگر لذتِ شوق سے بے نصیب
بیاں اس کا منطق سے سلجھا ہوا
لغت کے بکھیڑوں سے الجھا ہوا [۶۱]

پہلے زمانے میں خطیب، دینی و ملکی ترجیحات کا ماہر اور قومی و ملی نفسیات کا نباض ہوتا تھا مگر اب وہ دینی و قومی ترجیحات سے کلیتہً بے خبر ہے۔ وہ قیام، رکوع اور سجدے کی حالتوں کی حقیقت سے ناواقف ہے۔

یہ مصرع لکھ دیا کس شوخ نے محرابِ مسجد پہ
کہ ناداں گر گئے سجدوں میں جب وقتِ قیام آیا [۶۲]

واعتصموا بحبل اللّٰہ جمیعاً ولا تفرقوا

"اور سب اللہ کی رسی کو مضبوطی سے تھامے رہو اور تفرقہ نہ کرو۔"

مسجد کا ماٹو تھا مگر بے بصر، کم سواد، کم نظر خطیب نے عین مسجد کو فرقہ آرائی کے اکھاڑے میں تبدیل کر لیا ہے:

شجر ہے فرقہ آرائی، تعصب ہے ثمر اس کا
یہ وہ پھل ہے کہ جنت سے نکلواتا ہے آدم کو [۶۳]

فرقہ آرائی کی زنجیروں میں ہیں مسلم اسیر
اپنی آزادی بھی دیکھ ان کی گرفتاری بھی دیکھ
دیکھ مسجد میں شکستِ رشتۂ تسبیحِ شیخ؛
بتکدے میں برہمن کی پختہ زناری بھی دیکھ[۱۸۹]

مسجد اپنے دورِ عروج میں آزادیٔ فکر کی سب سے بڑی علمبردار تھی۔ فکر رکھنا اور اس کا اظہار کرنا اس کا طرۂ امتیاز تھا۔ سیدنا عمرؓ نے اپنے بہت سے فیصلے منبرِ رسولؐ پر بیٹھ کر بدلے۔ جب کسی عام بدو، حریتِ فکر کے متوالے یا آزادیٔ فکر کی پیکر، کسی خاتون نے حضرت عمرؓ کو ٹوکا اور مختلف حکومتی معاملات پر وضاحت طلب کی، جس پر سیدنا عمرؓ نے برملا کہا! اگر یہ خاتون نہ ہوتی تو عمرؓ ہلاک ہو جاتا۔

اب فقیہ و خطیب کی تنگ نظری، جمود اور جہالت کا یہ عالم ہے کہ مسجد و مکتب آزادیٔ رائے کے سب سے بڑے دشمن اور اجتہاد و استنباط کے سب سے بڑے مخالف ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ وہاں فرسودہ خیالات کی غوغا آرائی تو بہت ہے مگر تازہ افکار و اجتہاد نہ ہونے کے سبب قبرستان کا سا سناٹا ہے۔

کس کو معلوم ہے ہنگامۂ فردا کا مقام
مسجد و مکتب و مے خانہ ہیں مدت سے خموش

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آزادی و حریتِ فکر کے اس قحط و قبرستان میں جب کوئی اللہ کا بندہ حق بات کہتا ہے، اسلام کی تعبیرِ نو حالاتِ حاضرہ کے مطابق کرتا ہے، صیدِ مُلّایان، نخچیرِ ملوک، کشتۂ سلطانی و مُلّائی و پیری کو نجات دینے کے لیے دلِ دردمند کے ساتھ اٹھتا ہے تو شیخِ حرم، خطیبِ مسجد اور فقیہانِ شہر اس کے خلاف متفقہ مورچہ بنا لیتے ہیں۔ گویا وہ ہر منفی چیز پر متفق ہیں مگر تعمیر کے خلاف ہیں۔ وہ تخریب خود اور تعمیرِ غیر کے امام ہیں۔

مکتب و مُلّا اور مسجد و خانقاہ کی حالتِ زار اور زوال پر ہم نے علامہ کے دلائل پیش کیے۔ ان کے مطالعہ و تجزیہ کے مطابق یہ ادارے اور ان سے وابستہ عہدے دار اپنے دورِ عروج میں جو خدمات انجام دے چکے تھے، دورِ زوال میں وہ خدمات انجام دینے کے اہل نہیں رہے۔ اب فرسودہ ہو کر بانجھ پن میں مبتلا ہو چکے ہیں۔ فرسودہ افکار کے بارے میں علامہ اقبال یہ رائے پیش کرتے ہیں؛

"The virdict of history is that worn out ideas have never risen to power omong a people who have worn them out.
The Reconstruction P.151

"تاریخ کا فیصلہ ہے کہ جن فرسودہ تصورات کو خود کسی قوم نے فرسودہ قرار دے دیا ہو، اِس قوم میں کبھی قوت حاصل نہیں کر سکتے"۔

مغلیہ ملوکیت کا نظام و نصابِ تعلیم اب فرسودہ ہو چکا ہے۔ اس کے زوال و انحطاط کے سبب خود مغلیہ ملوکیت نیست و نابود ہو چکی ہے۔ اب وہ مسلمان قوم کو دوبارہ کیسے قوت دے سکتا ہے۔ یہ امر محال ہے دین و تاریخ کے مسلّمہ اصولوں کے خلاف ہے۔

بتانِ عجم

سلطانی و مُلّائی و پیری کے نظامِ تعلیم و تربیت سے جو تہذیب و ثقافت معرضِ وجود میں آئی اس کے چار نمایاں پہلو تھے:

۱۔ تمدن

۲۔ تصوف

۳۔ شریعت

۴۔ کلام

علامہ اقبال کہتے ہیں:

تمدن، تصوف، شریعت، کلام
بتانِ عجم کے پجاری تمام[۴۴]

اس شعر میں ایک بلیغ اسلوبِ بیان کے ذریعے ایک ہزار سال کی تاریخ بیان کر دی گئی ہے۔ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی میں تمدن، تصوف، شریعت، کلام، چار نمایاں پہلو ہیں۔ یہ چاروں عرب امپیریلزم، عجمی ملوکیت، مجوسی عقاید اور عجمی تصوّرات سے اس درجہ متاثر ہوئے کہ وہ بتانِ عجم کی شکل اختیار کر گئے اور مسلمان ان بتوں کے پجاری بن کر رہ گئے۔

تمدّن

مسلمانوں کا تمدّن ہندو تہذیب و ثقافت کے رسوم و رواج پر قائم ہے۔ خوشی و غمی کی تمام تقریبات پر ہندو معاشرت کے گہرے اثرات موجود ہیں۔ مسلمانوں کی تمدّنی زندگی پر انگریزی تہذیب و ثقافت غالب ہے۔ اس طرح بحیثیت مجموعی مسلمانوں کا تمدن ہنود، یہود اور نصاریٰ کے اجزائے ثلاثہ کا مرکب ہے۔ علّامہ

کہتے ہیں:

وضع میں تم ہو نصاریٰ تو تمدن میں ہنود
یہ مسلماں ہیں! جنہیں دیکھ کے شرمائیں یہود[۵۶]

مسلمانوں کے تمدن پر برہمنیت کے اثرات اس حد تک گہرے ہیں کہ برہمن نے بتوں کو طاق پر سجایا تو اس کی پیروی میں مسلمان نے بت کی جگہ قرآن کو طاق پہ لا رکھا۔ اسے علامہ اقبال نے اس طرح بیان کیا ہے:

برہمن از بتاں طاقِ خود آراست
تو قرآں را سرِ طاقِ نہادی[۵۷]

تصوف

علامہ اقبال نے بتانِ عجم میں دوسرا بت تصوف کو قرار دیا ہے کیونکہ حلقۂ صوفی، سوزِ مشتاقی سے خالی ہو گیا ہے، البتہ اس میں فسانہ ہائے کرامات رہ گئے ہیں:

رہا نہ حلقۂ صوفی میں سوزِ مشتاقی
فسانہ ہائے کرامات رہ گئے باقی[۵۸]

اصل صوفیاء تو غائب ہو گئے ہیں، جو اپنی روشن ضمیری کے لیے مشہور تھے، اب صرف ان کی جعلی نقل باقی ہے:

نہ مومن ہے نہ مومن کی امیری
رہا صوفی، گئی روشن ضمیری

کرے گی داورِ محشر کو شرمسار اک روز
کتابِ صوفی و مُلّا کی سادہ اوراقی[۵۹]

علامہ اقبال نے اسلام کی متحرک اور توانا تعلیمات کی بنیاد پر ایک فعال، موثر، مستحکم اور مضبوط اسلامی ریاست کے قیام کا خواب دیکھا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ خانقاہیت اور رہبانیت کو اس جدید ریاست کے لیے موزوں قرار نہیں دیتے۔ خانقاہی نظام اب پیری و شہنشاہی کی جگہ فقط رو باہی میں تبدیل ہو کر رہ گیا ہے۔ اب اس کا کام فقط پیروں کی کرامتیں بیان کرنا ہے۔ حالانکہ اگر مسلمان خانقاہی نظام کی غلامی سے آزاد ہو جائے

تو وہ خود ایک زندہ کرامت بن سکتا ہے۔ علامہ اقبال کہتے ہیں:

یہ معاملے ہیں نازک جو تری رضا ہو تو کر
کہ مجھے تو خوش نہ آیا یہ طریقِ خانقاہی[۱۱]

جہاں تھا مدرسۂ شبیری و شہنشاہی
آج ان خانقاہوں میں ہے فقط روباہی[۲۲]

محکوم کو پیروں کی کرامات کا سودا
ہے بندۂ آزاد خود اک زندہ کرامات

وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد
محبت میں یکتا حمیت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا
یہ سالک مقامات میں کھو گیا

کیے ہیں فاش رموزِ قلندری میں نے
کہ فکرِ مدرسہ و خانقاہ ہو آزاد[۲۳]

شریعت

علامہ اقبال نے بتانِ عجم میں شریعت کو بھی شمار کیا ہے۔ اس سے مراد کتاب و سنت والی شریعت نہیں۔ شریعتِ الٰہیہ تو خود بت شکن ہے۔ اس سے مراد فقہِ ملوکیت ہے۔ وہ عرب ایمپیریلزم کے زیرِ اثر پروان چڑھی اور امتِ مسلمہ کے ضمیرِ مطلق اور انسانیت کے مفادِ عامہ کے خلاف تھی۔ وہ ملوکیت کے مقاصد کو بروئے کار لانے کے لیے مرتب ہوئی تھی۔ علامہ اقبال کے مطابق اس فقہ پر عرب ملوکیت کی گہری چھاپ تھی۔ اس پر علامہ اقبال کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"I therefore demand the formation of a conslidated Muslim State in the best interest of India and Islam. For India, it means security and peace resulting from and internal balance of power, for Islam, an opportunity to rid itself of the stamp that Arabian Inmperialism was forced to give it, to mobilise its laws its education and culture and to bring them into closer contact with teh spirit of modern times." (Syed Sharif ud Din Pirzadah, Foundation of Pakistan, Vol-II, Page, 160)

"میں اس لیے ہندوستان اور اسلام کے بہترین مفاد میں ایک متحدہ مسلم ریاست کی تشکیل کا مطالبہ کرتا ہوں۔ اس سے ہندوستان کو اندرونی طاقت کے توازن کے نتیجے میں تحفظ اور امن حاصل ہوگا۔ اس سے اسلام کو موقع ملے گا کہ وہ اپنے اوپر عرب امپیریلزم کی بالجبر لگی ہوئی چھاپ سے نجات حاصل کرے۔ اسلامی احکام، اسلامی تعلیم و ثقافت کو متحرک کرے اور انہیں جدید روحِ عصر کے قریبی رابطے میں لائے"۔

علامہ اقبال اپنے انگریزی خطبات میں لکھتے ہیں:

"اب کوئی چارۂ کار ہے تو یہ کہ ہم اس چھلکے کو اتار پھینکیں جو سختی کے ساتھ اسلام پہ جم گیا ہے۔ جس نے مکمل طور پہ متحرک نظریۂ حیات کو بالکل جامد بنا کر رکھ دیا ہے۔ حریت، مساوات اور وحدت کی اصل صداقتوں کو پھر سے منکشف کریں تاکہ اپنے اخلاقی، معاشرتی اور سیاسی اعلیٰ مقاصد کی از سرِ نو تعمیر ان کے اصلی، سادہ اور عالمگیر نقطۂ نظر سے کر سکیں۔"[۵۵]

فقہ کی تشکیلِ نو، جدید اسلامی ریاست کا بنیادی مسئلہ ہے۔ دوسری طرف فقیہِ شہر، فقہِ ملوکیت کے دوام کا قائل ہے۔ وہ اس کی تشکیلِ جدید کی ہر کوشش کو مذہبی قوت و قہر سے مٹا دینے پہ تُلا ہوا ہے اس پر علامہ لکھتے ہیں:

"عہدِ حاضر کے حنفی فقہا نے اپنے مذہب کی روح کے خلاف امام ابوحنیفہؒ یا ان کے شاگردوں کی تعبیرات کو دوامی حیثیت دے رکھی ہے۔ جس طرح شروع شروع میں امام ابوحنیفہؒ کے ناقدین نے ان فیصلوں کو دائمی حیثیت دے لی تھی، جو مخصوص معاملات پر دیئے گئے تھے۔"[۵۶]

علامہ اقبال فقیہِ شہر کی مذہبی قوت و طاقت سے آگاہ تھے۔ وہ جانتے تھے کہ اس کی فتویٰ بازی کتنی مؤثر

ہے۔ وہ علم و تحقیق سے جواب دینے کی بجائے اشتعال انگیزی اور فتنہ گری میں ماہر ہے۔ وہ ماہرِ نفسیات ہے۔ وہ جانتا ہے کہ "صید ملّایاں" اور "نخچیرِ ملوک" عوام میں، اس کا فتویٰ کتنا اشتعال پیدا کر سکتا ہے اس لیے علامہ ایک طرف فقہ کی تشکیلِ جدید کو وقت کی اہم ترین ضرورت سمجھتے تھے، تو دوسری طرف فقہِ ملوکیت کے محافظ فقیہِ شہر کی قوت کا اظہار بھی کرتے تھے۔ لکھتے ہیں:

فقیہِ شہر کی تحقیر! کیا مجال مری
مگر یہ بات کہ میں ڈھونڈتا ہوں دل کی کشاد[۲۲]

قدیم فقہِ ملوکیت کو بتانِ عجم میں شمار کر کے علامہ اقبال نے کسی ایک فقیہ کے غیظ و غضب کو دعوت نہیں دی، بلکہ اس سے پورے طبقۂ فقیہانِ شہر کی معاشی و معاشرتی عزت و وقار کو چیلنج کیا ہے۔ جو شخص اس طبقے کو بتانِ عجم کا پجاری کہے گا وہ اس پورے طبقے کو غیظ و غضب کی دعوت دے گا اور وہ متحدہ قوت سے اس کا مقابلہ کریں گے۔ اپنے ان احساسات کو علامہ اقبال نے اس طرح بیان کیا ہے:

یہ اتفاق مبارک ہو مومنوں کے لیے
کہ یک زباں ہیں فقیہانِ شہر میرے خلاف[۲۳]

علامہ اقبال کے ان دلائل سے ثابت ہوا کہ فقہ کو حرفِ آخر قرار دے کر اس کو بت بنا لیا گیا ہے۔ وہ اپنے انگریزی خطبات میں لکھتے ہیں:

"But with all their comprehensiveness, these systems are after all individual interpretations, and as such cannot claim finality. I know the Ulama of Islam claim finality for popular schools of Muhammadan Law, though they never found it possible to deny the theoretical possibility of complete ijtihad" (page 168).

"فقہی مذاہب اپنی جامعیت کے باوجود، بہرحال انفرادی تعبیرات ہیں اور حرفِ آخر ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔ مجھے معلوم ہے کہ علماء فقہی مذاہب کے حرفِ آخر ہونے کے دعویدار رہے، اگرچہ ان سے کبھی ممکن نہیں ہوا کہ وہ اجتہادِ مطلق کا انکار کر سکیں۔"

علامہ اقبال اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کے افسانے پر بحث کرتے ہوئے کہ ذہنی تساہل اور روحانی انحطاط کی وجہ سے بڑے مجتہدین کو بت بنا لیا گیا ہے، لکھتے ہیں:

"And partly by that intelectual Laziness, which especially in the period of spirtual decay, turns great thinkers into idols" (page. 178).

"اور یہ بھی کہ ذہنی تساہل کی وجہ سے، بالخصوص روحانی انحطاط کے زمانے میں،
ائمہ مجتہدین کو بت بنالیا جاتا ہے"۔

علم الکلام

علامہ اقبال نے بتانِ عجم میں جو تعابت علمِ کلام کو شمار کیا ہے ۔ وہ قوالی اور علمِ کلام 'دونوں کو برابر کی موثر افیون قرار دیتے ہیں ۔ لکھتے ہیں:

طبعِ مشرق کے لیے موزوں یہی افیون تھی
ورنہ قوالی سے کچھ کمتر نہیں علم الکلام [۱۱]

علم کلام، نظری مسائل کا مجموعہ ہے ۔ خطیب، نظری مسائل کی لذت سے خوب محظوظ ہوتا ہے مگر وہ نہیں جانتا کہ اس کے منفی اثرات سے جماعت کا حشر کیا ہوگا ۔ ملت کا شیرازہ ٹوٹ جاتا ہے ۔ قوم فرد فرد ہو جاتی ہے اور اس کی توموں میں کوئی وقعت باقی نہیں رہتی ۔

میں جانتا ہوں جماعت کا حشر کیا ہوگا
مسائلِ نظری میں کھو گیا ہے خطیب [۶۲]

دینِ اسلام، مردانِ خود آگاہ اور خدامست کا دین ہے ۔ وہ سراسر حرکت و حرارت اور سعی پیہم ہے ۔ جبکہ مذہبِ مُلاّ جمود و تعطل اور تقلید اور رجعت کا نام ہے ۔ یہ انسان کو جمادات اور نباتات کی طرح جامد اور ساکت بنا دیتا ہے:

وہ مذہبِ مردانِ خود آگاہ و خدامست:
یہ مذہبِ مُلاّ و جمادات و نباتات [۶۳]

دینِ اسلام، ابدی حقیقت اور دوائمی صداقت ہے ۔ اس میں فرضی اور نظری بحث و تکرار کی گنجائش نہیں اور نہ یہ قال و اقوال کے جدل سے آشنا ہے مگر صد حیف! کہ حضرتِ مُلاّ نے اسے حقائق سے دور کر دیا ہے اور لایعنی بحث و تکرار کی دلدل بنا دیا ہے ۔ علامہ اقبال نے اس صورتِ حال کو اس طرح پیش کیا ہے:

میں بھی حاضر تھا وہاں ضبطِ سخن کر نہ سکا
حق سے جب حضرتِ مُلّا کو ملا حکمِ بہشت
عرض کی میں نے الٰہی مری تقصیر معاف
خوش نہ آئیں گے اسے حور و شراب و لبِ کشت
نہیں فردوس مقامِ جدل و قال و اقوال
بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی سرشت [۶۴]

مُلّا و ملوک نے اسلام جیسے متحرک دین کو عجمی سانچے میں ڈھال کر اسے ہندی، ایرانی اور یونانی جامد اور ساکت عجمی بتوں کی شکل دے دی۔ ان کے نام اسلامی رکھ لیے اور خود اس کے پجاری بن گئے۔ جس طرح عجمی مذاہب کے پجاریوں نے مذہب کو تجارت بنالیا اور اسے اپنی اپنی دوکانوں پر سجالیا۔ اسی طرح ان کی پیروی میں صوفی و مُلّا نے بھی مذہب کے نام کی دوکانیں کھول لیں اور مذہب کی تجارت کا کاروبار شروع کر دیا۔ علامہ کہتے ہیں:

جن کو آتا نہیں دنیا میں کوئی فن، تم ہو
نہیں جس قوم کو پروائے نشیمن، تم ہو
بجلیاں جس میں ہوں آسودہ وہ خرمن، تم ہو
بیچ کھاتے ہیں جو اسلاف کے مدفن، تم ہو
ہو نِکو نام جو قبروں کی تجارت کر کے!
کیا نہ بیچو گے جو مل جائیں صنم پتھر کے؟ [۶۵]

یہی شیخِ حرم ہے جو چُرا کر بیچ کھاتا ہے
گلیمِ بوذرؓ و دلقِ اویسؓ و چادرِ زہراؓ [۶۶]

نظری مسائل میں توحید خالص کو الجھا کر شیخ نے وہی کام کیا ہے جو برہمن صنم تراش کا کام ہے۔ اس لیے اگر پتھر کے بتوں کے پیکر نظر نہیں آتے تو عقاید تو بت پرستوں کے اپنا لیے گئے ہیں۔ علامہ کہتے ہیں:

پیکر اگر نظر سے نہ ہو آشنا تو کیا
ہے شیخ بھی مثالِ برہمن صنم تراش [۶۷]

بتانِ عجم کی پوجا کے اثرات

علامہ اقبال نے تمدن، تصوف، شریعت اور کلام پر جو مجتہدانہ بحث کی ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگرچہ ان کے ساتھ اسلامی کا لفظ لکھا جاتا ہے مگر درحقیقت ان کا اسلام سے کوئی واسطہ نہیں۔ یہ غیر اسلامی اور عجمی افکار، تعلیمات، نظریات اور تصورات کا مجموعہ ہیں جن پر اسلام کا لیبل لگا دیا گیا ہے۔ علامہ نے بڑے مضبوط اور قوی دلائل سے ان کے عجمی الاصل ہونے کو ثابت کیا ہے اور انہیں بتانِ عجم قرار دیا ہے۔ انھوں نے ان کا تاریخی پس منظر بیان کر کے صاف طور پر بتایا کہ موروثی ملوکیت اور مذہبی پیشوائیت نے باہمی مفادات کی خاطر انہیں تراشا تھا۔ ملوکیت نے اپنے سیاسی ظلم و استبداد سے اور ملائیت نے مذہبی قوت و قہر سے مسلمانوں کو ان بتوں کی پوجا پر مجبور کیا ہے۔ جس سے مسلمان کے عشق کی آگ بجھ گئی ہے اور وہ محض راکھ کا ڈھیر بن کے رہ گئے ہیں۔ علامہ اقبال کہتے ہیں:

بجھی عشق کی آگ، اندھیر ہے
مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے[۳۸]

ملوکیت، ملائیت، خانقاہیت اور رہبانیت نے مسلمان کو "بتانِ عجم" کی پوجا پر لگا کر اس کے ذہن اور ضمیر کو پوری طرح کچل ڈالا، حتیٰ کہ خود صوفی و ملا کیوں کی فہرست میں شامل ہو کر ملوکیت کی غلامی اور بندگی اختیار کرنے پر مجبور ہو گئے:

یہ ہماری سعیِ پیہم کی کرامت ہے کہ آج!
صوفی و ملا ملوکیت کے ہیں بندے تمام[۳۹]

مسلمان کا قلب و ضمیر نورِ مصطفیٰؐ سے منور ہو کر پوری دنیا کو روشن کر گیا تھا مگر جب اس کے آئینۂ قلب و ضمیر پر ملوکیت و ملائیت اثر انداز ہوئی تو اس کی آئینہ ضمیری باقی نہ رہی۔ سلطانی و ملائی و پیری کے اقانیمِ ثلاثہ نے توحید، رسالت اور آخرت کے صاف و سادہ عقاید کی جگہ اپنی الوہیت اور ظلِ الٰہیت کی تاریکی پھیلا دی۔ نتیجۃً مسلمان سلطانی و ملائی و پیری کا کشتہ بن کے رہ گیا۔ وہ ایک طرف صیدِ ملایاں بن گیا تو دوسری طرف نخچیرِ ملوک کی حیثیت اختیار کر گیا:

باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری
اے کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری[۴۰]

صیدِ مُلّایان و نخچیرِ ملوک
آہوئے اندیشہ او لنگ و لوک[۱۸۱]

علامہ اقبال مسلمان کو ان بتانِ عجم کی پوجا سے نجات دینا چاہتے ہیں۔ اس 'کشتۂ سلطانی و مُلائی و پیری' کی زنجیریں توڑ کر "صیدِ ملّایان و نخچیرِ ملوک" کا پنجرہ کھول کر اسے ہمت و حوصلہ دیتے ہیں کہ وہ پھر سے شاہبازی کا ہنر سیکھے۔ وہ اس شاہین بچے کو نئے بال و پر دیتے ہیں تاکہ وہ اس قیدِ غلامی سے آزادی حاصل کر کے پھر صاف اور بلند فضائے بسیط میں محوِ پرواز ہو۔ وہ ان مَمولوں کو شہبازوں سے پنجہ آزمائی کی ہمت دیتے ہیں:

اٹھا ساقیا پردہ اس راز سے
لڑا دے ممولے کو شہباز سے[۱۸۲]

اسلام میں چار مطاع ہیں:

۱۔ اللہ
۲۔ رسولؐ
۳۔ قرآن اور
۴۔ سنّت

سلطانی و ملّائی و پیری نے اپنی خدائی منوانے کے لیے اسلام کے مقرر کردہ مطاع بدل کر ان کی جگہ چار نئے مطاع تراشے:

۱۔ تمدّن
۲۔ تصوّف
۳۔ شریعت اور
۴۔ کلام

علامہ اقبال نے اپنی اجتہادی صلاحیت سے انہیں بت قرار دیا اور ان کی اطاعت کو بت پرستی کہا۔ انہوں نے مسلمان کو بیدار کیا کہ اصل مطاع کی طرف رجوع کرنے کے لیے ضروری ہے کہ عجمی بت خانے کے بتانِ عجم کو پہلے پاش پاش کیا جائے تاکہ اصل منبع و ماخذ اسلام کی راہ اس سنگِ گراں سے صاف ہو۔

مغلیہ ملوکیت کے زوال و انحطاط کے بعد اس کے نظامِ تعلیم پر اب تک جتنی بحث و تحقیق ہوئی ہے اس پر علامہ اقبال کی یہ تنقید شدید ترین ہے۔ تین مسلمان ملوکیتیں بیک وقت قائم تھیں:

۱۔ مغربی ایشیا ۲۔ شمالی افریقہ اور مشرقی یورپ میں عثمانیہ

سلا۔ وسطِ ایشیا میں صفویہ اور جنوب مشرقی ایشیا میں مغلیہ

ان تینوں ملوکیتوں کے نظامِ تعلیم کم و بیش یکساں تھے۔ علامہ اقبال کے تبصرہ و تنقید کے مطابق اپنے دورِ زوال میں یہ تینوں ایک ہی طرح کی کیفیت سے دوچار تھے جو بالآخر ان کے انحطاط کا بنیادی سبب قرار پایا۔ علامہ اقبال کی بصیرت افروز بحث و تحقیق کے مندرجہ ذیل اسباب معلوم ہوتے ہیں:

اوّل: جس دقتِ نظر اور عمقِ فکر کے ساتھ علامہ اقبال نے اس نظامِ تعلیم کا مطالعہ و تجزیہ کیا ہے یہ کسی دوسرے کو نصیب نہیں ہوا۔

دوم: اس کے تجزیے و تحقیق کے لیے جس وسعتِ علمی، وسعتِ تلبی اور وسعتِ فکری کی ضرورت تھی وہ علامہ اقبال کے علاوہ کسی دوسرے کے حصے میں نہیں آئی۔

سوم: مغلیہ ملوکیت کے خاتمے، انگریزی استعمار کی آمد اور مسلمانوں کی غلامی اور پستی کے اسباب و محرکات پر جتنی گہری نظر علامہ اقبال کو عطا ہوئی وہ خصوصی خدائی عطیہ تھی جو ہر ایک کو نصیب نہیں ہوتی۔

چہارم: نئے زمانے کے جدید تعلیمی تقاضوں کا پورا نہ ہو اور اس نظامِ تعلیم کے ان پر پورا نہ اترنے کی بے بسی جتنی علامہ اقبال پر منکشف تھی شاید اس کا اتنا انکشاف کسی اور کو نہ تھا۔

پنجم: اس نصابِ تعلیم اور جدید سائنسی، ٹکنیکی، طبعی اور معاشرتی علوم کے تقابل کی جتنی قابلیت اور اہلیت علامہ اقبال میں تھی وہ کم لوگوں کو نصیب ہوئی۔

ششم: علامہ اقبال جدید منطق و فلسفہ کے متخصص تھے۔ وہ اس نصابِ تعلیم کی بنیاد قدیم یونانی منطق و فلسفہ کی فرسودگی سے خوب آگاہ تھے۔

ہفتم: تفسیرِ قرآن، شرحِ حدیث اور فقہ کے گہرے مطالعے سے یہ حقیقت ان پر منکشف ہو چکی تھی کہ ان پر عرب امپیریلزم، مجوسی عقائد اور عجمی تصورات کے گہرے اثرات ہیں، جن کے نیچے اسلام کی اصل صداقتیں دب کر رہ گئی ہیں۔

ہشتم: اس نظامِ تعلیم کے ذریعے مسلمان کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری بن کے رہ گئے ہیں اور ان کی حالت صیدِ ملا یان و نخچیرِ ملوک کی ہو گئی ہے۔

نہم: یہ نظامِ تعلیم تمدن، تصوف، شریعت اور کلام کے بتانِ عجم پر قائم تھا۔ اسے

چلانے والے اس کے بہکاوے بن کر رہ گئے تھے۔ یہ امتِ مسلمہ کے مفادِ مطلق اور مصلحتِ عامہ کے خلاف تھا۔

دہم: اس نظامِ تعلیم کو حکمتِ قرآن و دین اور دورِ جدید کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کے لیے جس دینی بصیرت، علمی قابلیت اور فکری صلاحیت کی ضرورت تھی، وہ ضداوندانِ مکتب میں مفقود تھی۔

تعلیم کی تشکیلِ جدید

تعمیرِ نو کے لیے تعمیرِ اوّل کا ملبہ ہمیشہ ضروری ہوتا ہے۔ مباحثِ بالا سے واضح ہوتا ہے کہ تاریخِ اسلام میں نظامِ حکومت اور نظامِ تعلیم دو دفعہ تعمیر ہوئے۔ پہلی تعمیر عہدِ رسالت و خلافتِ راشدہ میں ہوئی۔ یہ تعمیر اللہ، رسولؐ، قرآن اور سنّت کے اصولوں کے ستونوں پر قائم ہوئی جو چالیس برس تک قائم رہی۔ دوسری تعمیر عہدِ ملوکیت میں ہوئی۔ ملوک نے اپنی تعمیر کے لیے رسالت و خلافت کے اصولوں پر قائم عمارت کی اینٹ سے اینٹ بجادی۔ یہ تعمیرِ نو اللہ، رسولؐ اور قرآن و سنّت کی حکمرانی کی بجائے سلطانی و ملّائی و پیری کی فرمانروائی کے لیے ہوئی۔ تعمیرِ اوّل قرآن و سنّت کے اصولوں پر قائم ہوئی تھی۔ تعمیرِ ثانی تمدن، تصوف، شریعت، کلام کے اصولوں پر قائم ہوئی۔ سلطانی و ملّائی و پیری کا اسلام میں کوئی تصور نہ تھا۔ یہ سب عجمی تصورات تھے۔ ان عجمی اقانیم ثلاثہ کے جواز اور تائید کے لیے جن تمدنی، فقہی اور کلامی دلائل کی ضرورت تھی، ان کا اسلام میں وجود نہ تھا۔ اسلام کے نزدیک یہ بت تھے اور وہ خود بت شکن تھا۔ لہٰذا ان کی تائید انہیں عجمی ذرائعِ علم سے ممکن تھی، جہاں ان کی پرستش ہوتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ دلائل دانشِ عجم سے کشید کیے گئے۔ امتِ مسلمہ میں رواج پانے کے لیے دانشِ عجم کا اسلامی اسلوب میں ڈھلنا رموزِ مملکت کا تقاضا تھا۔ اس مقصد کے لیے قرآن و سنت کی تعبیر اس انداز سے ہوئی کہ عجمی تصورات و نظریات قرآن کی تفسیروں اور حدیث کی شرحوں میں جگہ پاگئے۔ گویا عجمی تصورات کی تائید قرآن و حدیث سے تلاش کرلی گئی۔ اب آیتِ قرآن کی پڑھی جاتی مگر اس کی تاویل عجم سے کی جاتی۔ اس طرح قرآن کے متن پر پاژند کی تاویل چڑھادی گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن اور پاژند برابر ہوگئے۔ مسلمان قرآن پڑھتا مگر اسے پاژند سمجھتا۔ اسی کا نام مہجوریِ قرآن، ترکِ قرآن ہے۔ قیامت کے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم شکایت کریں گے کہ:

"اے میرے رب! میری قوم نے اس قرآن کو چھوڑ رکھا تھا۔"

وقال الرسول یارب ان قومی اتخذوا ھذا القرآن مھجوراً : القرآن ۲۵-۳۰

مفسرِ قرآن علامہ اقبال نے اس آیت کی تفسیر اس شعر میں کی ہے:

خوار از مہجوریِ قرآں شدی
شکوہ سنج گردشِ دوراں شدی

ترکِ قرآن کا یہی مطلب ہے کہ قرآن کے اصل معنی و مطلب کو سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کو ترک کر دیا جائے اور اس کی جگہ عجمی اور پا ژندی تاویلات کو قرآن سمجھ کر ان پر عمل کیا جائے۔ مہجوریِ قرآن کی یہ بدترین شکل ہے اور اس میں سلطانی و ملّائی و پیری کی کامیابی ہے۔

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلا کہ پہلے ملوکیت قائم ہوئی۔ اس نے اپنی تائید کے لیے ملّائیت اور رہبانیت پیدا کی۔ پھر ان تینوں نے اپنی تائید کے لیے تمدن، تصوف، شریعت اور کلام کے بتانِ عجم تراشے جو تیرہ سو سال تک قائم رہے۔ بالآخر مصطفیٰ کمال اتاترک نے ۱۹۲۴ء میں ان پر پہلی ضرب لگائی۔ عثمانیہ ملوکیت میں سلطانی و ملّائی و پیری اگر ترکوں کو اجتہاد سے نہ روکتی تو یقیناً "جدید ترک" "الحاد" کی بجائے جدید اجتہاد کا بانی ہوتا۔ کیونکہ ۱۷۰۷ء تا ۱۹۱۰ء دو سو سال تک اجتہاد اور تقلید میں کش مکش جاری تھی۔ اگر ترک مقلدین ترک مجتہدین کی مزاحمت کرنے کی بجائے ان سے تعاون کرتے تو ترکی نئے اجتہاد کا موجد ہوتا اور وہاں ہرگز سیکولرازم نہ آتا۔

علامہ اقبال نے اپنے اجتہاد سے اس صورت حال کو جانچا، پرکھا اور جانا پہچانا اور مجتہدِ مطلق کے عزم اور ہمت سے انہیں "بتانِ عجم" قرار دیا۔ وہ ان بتانِ عجم کو پاش پاش کر کے تعمیرِ نو کے داعی ہیں۔ اس مقصد کے لیے انہوں نے ایک جدید اسلامی ریاست کے قیام کے لیے اجتہاد کیا جسے کروڑوں مسلمانوں نے قبول کیا۔ ان کے اجتہاد کی بنیاد پر ۱۹۴۷ء میں پاکستان معرضِ وجود میں آیا۔ قیامِ پاکستان کے بعد مسلمان کا قومی اور دینی فریضہ یہ تھا کہ علامہ اقبال نے اپنے اجتہاد سے اسلام کی جن اصل صداقتوں کو منکشف کیا تھا ان کی رہنمائی میں تعمیرِ نو کا مشن پورا کیا جاتا۔

علامہ اقبال کے تعلیمی نظریات

پاکستان ابتدا ہی سے تضادات کا شکار رہا ہے۔ عوام کو جب بھی موقع ملتا ہے وہ اپنے عقیدے، ذہن و ضمیر کے مطابق اتفاق رائے سے آئین بناتے ہیں اور خواہش کرتے ہیں کہ اس کے مطابق نظامِ حکومت و نظامِ تعلیم قائم ہو۔ دوسری طرف اس ملک میں عملاً زمانۂ ملوکیت کے اقانیمِ ثلاثہ "سلطانی و ملّائی و پیری" کی حکمرانی بدستور قائم ہے۔ البتہ عہدِ حاضر میں "سلطانی"، جاگیرداری، سرمایہ داری اور فوجی و سول نوکر شاہی کے اقانیمِ ثلاثہ کی شکل اختیار کر گئی ہے۔ اس کے باوجود تعلیم کی تشکیلِ جدید پہ علامہ اقبال کے افکار و اجتہادات کا مطالعہ

ضروری ہے تاکہ جب کبھی عوام کو ان کا اختیارِ حکمرانی اور دستوری و قانونی حقوق حاصل ہوئے اور انہیں اپنے محسن علامہ اقبال کی تعلیمات کے مطابق نظامِ حکومت اور نظامِ تعلیم قائم کرنے کا موقع ملا تو وہ ان سے استفادہ کر سکیں۔

علامہ اقبال نظامِ تعلیم کی بنیاد دو اساسی اصولوں پر استوار کرتے ہیں:

ایک قرآن؛

دوسرے عقیدۂ ختمِ نبوت؛

ان کے نزدیک اسلامی حکومت، معاشرت اور تعلیم کا مرکزی اور محوری نقطہ قرآن ہے۔ وہ پورا اسلامی نظام اس مرکزی نقطے پر استوار کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

گر تو می خواہی مسلمان زیستن
نیست ممکن جز بہ قرآن زیستن[۳۲]

وہ مسلمان کو مخاطب کر کے کہتے ہیں کہ اگر تو مسلمان بن کے زندہ رہنا چاہتا ہے تو یہ اس کے بغیر ممکن نہیں کہ تو قرآن کے مطابق زندگی گزارے۔ قرآن زندہ کتاب ہے، اس کی حکمت قدیم و لایزال ہے:

آن کتابِ زندہ، قرآنِ حکیم
حکمتِ او لایزال است و قدیم[۳۳]

قرآن کو حکومت، معاشرت اور تعلیم کی اساس بنانے سے ترقی و عروج حاصل ہوتا ہے اور اسے چھوڑ دینے سے ذلت و رسوائی کا سامنا کرنا پڑتا ہے:

خوار از مہجوریِ قرآں شدی
شکوہ سنجِ گردشِ دوراں شدی

وہ زمانے میں معزّز تھے مسلماں ہو کر
تم خوار ہوئے تارکِ قرآں ہو کر

قرآن مسلمان کو جو قوت عطا کرتا ہے وہ مادی وسائل پر حاوی ہوتی ہے۔ فقرِ قرآن سے جو طاقت حاصل ہوتی ہے دراصل وہی شاہنشاہی ہے:

جُز بقرآں ضیغمی روباہی است!
فقرِ قرآں اصلِ شاہنشاہی است[۳۴]

قرآنی تعلیم ذکر و فکر میں توازن پیدا کرتی ہے۔ اس کے بغیر زندگی افراط و تفریط کا شکار ہو جاتی ہے:

خفقے قرآں اختلاطِ ذکر و فکر
فکر را کامل ندیدیم جز بذکر ۷۲

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ اقبال کو قرآن کے ساتھ کتنا ایمانی اور جذباتی لگاؤ تھا۔ ان کے نزدیک اسلامی ریاست کی شناخت اور مسلمان کی پہچان ہی قرآن سے ہے!

قرآن مسلمان کی حیاتِ انفرادی اور اجتماعی کا ضامن اور محافظ ہے۔ وہ اس کے عقیدے اور عمل کی بنیاد ہے۔ قرآن کو نظامِ تعلیم کی بنیاد اسی شعور اور احساس کے ساتھ بنایا جانا ضروری ہے جس شعور کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم نے انقلاب لانے کی غرض سے عرب قوم کے سامنے پیش کیا تھا۔ اگر قرآن کو پڑھنے اور پڑھانے کا وہی مقصد عربوں کے سامنے ہوتا جو آج کے مسلمان کے سامنے ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے کبھی یہ مطالبہ نہ کرتے تو اس قرآن کے علاوہ کوئی قرآن لائیں یا اسے بدل دیں:

واذا تتلی علیہم ایاتنا بینات قال الذین لا یرجون
لقاءنا ائت بقرآن غیر ھذا او بدلہ ط قل ما یکون لی
ان ابدلہ من تلقائ نفسی ان اتبع الا ما یوحی الی
انی اخاف ان عصیت ربی عذاب یوم عظیم:

القرآن: یونس ۱۰: ۱۵

"اور جب ان کو ہماری آیتیں پڑھ کر سنائی جاتی ہیں تو جن لوگوں کو ہم سے ملنے کی امید نہیں وہ کہتے ہیں کہ یا تو اس کے سوا کوئی اور قرآن بنا لاؤ یا اس کو بدل دو۔ کہہ دو کہ مجھے اختیار نہیں ہے کہ اسے اپنی طرف سے بدل دوں۔ میں تو اسی حکم کا تابع ہوں جو میری طرف آتا ہے۔ اگر میں اپنے رب کی نافرمانی کروں تو مجھے بڑے سخت دن کے عذاب سے خوف آتا ہے۔"

درحقیقت قرآن جب انقلاب اور تبدیلی پیدا کرنے کے شعور کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے تو مخاطبین اور سامعین میں یہ کیفیت پیدا ہونا لازمی امر ہے کہ یا تو وہ اسے مانیں اور اس کی قوت اور طاقت سے دنیا میں انقلاب برپا کر دیں یا اس کا انکار کر دیں اور اس کے سوا کسی دوسرے قرآن کا مطالبہ کریں۔ یہ ممکن نہیں کہ اسے مانا بھی جائے اور انفرادی اور اجتماعی زندگی میں کوئی تبدیلی بھی پیدا نہ ہو۔

دورِ زوال کے مسلمان نے قرآن کو ماننے اور اس پر عمل نہ کرنے کی روش عجم سے سیکھی۔ ان کے ہاں مذہبی

کتابوں سے متعلق یہ عقاید گھڑ لیے گئے تھے کہ ان پر ایمان کی برکت سے نجات ہو جائے گی۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی ان کے مطابق بنانے کی ضرورت نہیں۔ مسلمان نے بھی اس کو اپنا لیا ہے۔ علامہ اقبال کی دعوت یہ ہے کہ قرآن کو نظامِ تعلیم کی بنیاد اس شعور اور احساس کے ساتھ بنایا جائے کہ پوری زندگی میں تبدیلی واقع ہو جائے۔

ختمِ نبوت اور اجتہاد

علامہ اقبال پہلے مجتہد ہیں جنھوں نے ختمِ نبوت کو اجتہاد کی اساس قرار دیا ہے۔ نبوت ختم ہو گئی ہے اور اجتہاد شروع ہو گیا ہے۔ علامہ اقبال کی یہ رائے تاریخِ مذاہبِ عالم میں ایک نئے باب کا اضافہ ہے۔ وہ اپنے انگریزی خطبات کے باب "مسلم ثقافت کی روح" کے صفحہ ۱۲۶ پر لکھتے ہیں:

Looking at the matter from this point of wiew, then, the Prophet of Islam seems to stand between the ancient and the modern world. In so far as the source of his revelation is concerned he belongs to the ancient world; in so far as the spirit of his revelation is concerned he belongs to the modern world. In him life discovers other sources of knowledge suitable to its new direction. The birth of Islam, as I hope to be able presently to prove to your satisfaction, is the birth of inductive intellect. In Islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition. This involves the keen perception that life cannot for ever be kept in leading strings; that inorder to achieve full self-conciousness man must finally be thrown back on his own resources. The abolition of reiesthood and hereditary kingship in Islam, the constant appeal to reason and experience in the Quran, and the emphsis that it lays on Nature and History as sources of human knowledge, are all different aspects of the same idea of finality.

"اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یوں نظر آئے گا جیسے پیغمبرِ اسلام (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی حیثیت دنیائے قدیم اور زمانۂ جدید کے درمیان ایک واسطے کی ہے۔ اپنے سرچشمۂ وحی کے اعتبار سے آپ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے لیکن اپنی وحی کی

روح کے اعتبار سے آپ کا تعلق زمانۂ جدید سے ہے۔ آپ کے وجود سے حیاتِ انسانی پر علم و حکمت کے وہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آیندہ رخ کے عین مطابق تھے۔ اسلام کا ظہور جیسا کہ آگے چل کر خاطر خواہ طور پر ثابت کر دیا جائے گا استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت اپنے ختم کے انکشاف سے اپنے معراج کو پہنچتی ہے۔ اس سے یہ گہری بصیرت حاصل ہوتی ہے کہ حیاتِ انسانی کو ہمیشہ بچے کی طرح ڈوری کے ذریعے چلنا سیکھنے کی کیفیت میں نہیں رکھا جاسکتا۔ مکمل شعور کے حصول کے لیے انسان کو بالآخر اپنے انسانی وسائلِ علم پر انحصار کرنا ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے مذہبی پیشوائیت اور موروثی ملوکیت کو ختم کر دیا ہے۔ قرآن میں بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا گیا ہے۔ عالمِ فطرت اور عالمِ تاریخ کو انسانی ذرائع علم قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ یہ تمام ذرائع علم ختمِ نبوت کے مختلف پہلو ہیں"۔

علامہ اقبال کے اس اجتہاد سے یہ نتائج اخذ ہوتے ہیں:

اوّل: پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قدیم اور زمانۂ جدید کے درمیان واسطہ ہیں۔ آپ کی وحی کا تعلق، مرچشمہ کے اعتبار سے زمانۂ قدیم سے ہے، جبکہ اس کی روح کا تعلق دورِ جدید سے ہے۔

دوم: ظہورِ اسلام، دراصل استقرائی عقل کے ظہور کا نام ہے۔

سوم: آپ کے ظہور سے علم و حکمت کے ایسے چشمے جاری ہوئے جو نئے دور کے تقاضوں کے عین مطابق ہیں۔

چہارم: نبوت اپنے ختم کے انکشاف سے اپنے عروج کو پہنچ گئی ہے۔

پنجم: حیاتِ انسانی بلوغت کو پہنچ کر آیندہ نبوت کی محتاج نہیں رہی۔ وہ اپنے وسائلِ علمی سے خود انحصاری حاصل کر چکی ہے۔

ششم: ختمِ نبوت اعلانِ عام ہے۔ ختمِ مذہبی پیشوائیت اور ختمِ موروثی ملوکیت۔

ہفتم: ختمِ مذہبی پیشوائیت، ختمِ ملوکیت، عقلی و تجرباتی علوم پر زور، فطرت اور تاریخی ذرائع علم پر انحصار، عقیدۂ ختمِ نبوت کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ ختمِ نبوت پر ایمان، ان ذرائع علم پر ایمان کا تقاضا کرتا ہے۔

ہشتم: ختمِ مذہبی پیشوائیت اور ختمِ موروثی ملوکیت کا انکار، عقیدۂ ختمِ نبوت کا انکار ہے۔
نہم: عقلی و تجرباتی علوم پر زور کا انکار اور فطرت اور تاریخ کے ذرائع علم پر انحصار کا انکار، عقیدہ ختمِ نبوت کا انکار ہے۔

علامہ اقبال کے اس اجتہاد سے واضح ہوتا ہے کہ عقیدہ ختمِ نبوت نے جبلتِ انسانی پر علم و حکمت کے وہ سرچشمے منکشف کیے جو اسے آیندہ نبوت سے بے نیاز کر دیں۔ اس نے استقرائی عقل کو جنم دیا جس سے انسان اپنے انسانی علمی وسائل پر انحصار کر کے علمی خود کفالت حاصل کر سکتا ہے۔ مذہبی پیشوائیت اور موروثی ملوکیت، دونوں علم و عقل کے دشمن ہیں۔ ختمِ نبوت ان دونوں کے خاتمے کا اعلانِ عام ہے۔ قرآن نے عقل، تجربے، فطرت اور تاریخ کو قرآنی علوم قرار دیا ہے۔ اس سے قرآنی علوم میں بے انتہا وسعت پیدا ہو گئی ہے۔ علامہ اقبال کے اس اجتہاد سے عقل، تجربے، مشاہدے، فطرت اور تاریخ کے ذرائع بھی کا انکار قرآن کا انکار ہے۔ علامہ کے اس اجتہاد کے مطابق دینی نظامِ تعلیم وہ ہے جو ان ذرائع علم پر مبنی ہو۔ جن میں سائنسی و تکنیکی علوم خاص طور پہ قرآنی ہیں۔ درسِ نظامی کی درس گاہوں میں قرآن اور قرآنی ذرائع علم داخلِ نصاب نہیں۔ اس کے برخلاف قدیم یونانی منطق و فلسفہ جسے خود یونان و یورپ مسترد کر چکے ہیں، ان میں وہ اب تک داخلِ نصاب ہیں۔ اس کے باوجود یہ ادارے دینی مدارس کہلاتے ہیں۔

علامہ اقبال ___ بانیٔ قرآنی سائنسی علوم

علامہ اقبال سائنسی و تکنیکی علوم کے داعی اس آیت کی طرف توجہ دلاتے ہیں:

سنریھم ایاتنا فی الآفاق وفی انفسھم ۵۳:۴۱

"ہم عنقریب ان کو آفاق اور انفس میں اپنی نشانیاں دکھائیں گے۔"

اس پہ علامہ کا استنباط یہ ہے:

"Indeed the Quran regards both 'Antus' (self) and 'Afaq' (world) as sources of knowledge!

The Reconstruction P.127

"قرآن نے آفاق و انفس دونوں کو علم کا ذریعہ ٹھہرایا ہے۔"

آیاتِ الٰہیہ کا ظہور محسوسات و مدرکات میں، خواہ ان کا تعلق خارج کی دنیا سے ہو یا داخل کی دنیا سے، ہر کہیں ہو رہا ہے۔ لہٰذا ہمیں چاہیے کہ اس کے ہر پہلو کی قدر و قیمت کا کماحقہٗ اندازہ کریں اور دیکھیں کہ اس سے حصولِ علم میں کہاں تک مدد مل سکتی ہے۔

اگر ہم نے ختم نبوت کو مان لیا تو گویا عقیدةً یہ بھی مان لیا کہ اب کسی شخص کو اس دعوے کا حق نہیں پہنچتا کہ اس کے علم کا تعلق چونکہ مافوق الفطرت سرچشمے سے ہے لہٰذا ہم پر اس کی اطاعت لازم ہے۔

علامہ اقبال جدید اسلامی ریاست میں جس نظامِ تعلیم کے داعی ہیں اس کی ایک جھلک اس اقتباس میں ملاحظہ کیجیے:

But inner experience is only one source of human knowledge. According to the Quran there are two other sources of knowledge, Nature and History; and it is in tapping these sources of knowledge that the spirit of Islam is seen at its best. The Quran sees signs of the ultimate Reality in the 'sun' the 'moon' 'the lengthening out of shodows,' 'the alternation of day and night,' the variety of human colour and tongues, 'the alternation of the days of success and reverse among peoples' in fact in the whole of nature as revealed to the sense-perception of man. And the Muslim's duty is to reflect on these signs and not to pass by them 'as if he is deaf and blind,' for he 'who does not see these signs in this life will remain blind to the realities of the life to come'. This appeal to the concrete combined with the slow realization that, according to the teachings of the Quran, the universe is dynamic in its origin, finite and capable of increase, eventually brought Muslim thinkers into conflict with Greek thought which, in the beginning of their intellectual career, they had studied with so much enthusiasm. Not realizing that the spirit of the Quran was essentially anti-classical, and putting full confidence in Greek thinkers, their first impulse was to understand the Quran in the light of Greek philosophy. In wiew of the concrete spirit of the Quran, and the speculative nature of Greek philosphy which enjoyed theory and was neglectful of fact, this attempt was foredoomed to failure. And it is what follows their failure that brings out the real spirit of the culture of Islam and lays the foundation of modern culture in some of its most important aspects.

"لیکن مشاہدت باطن صرف ایک ذریعہ ہیں علم انسانی کا۔ قرآن پاک کے نزدیک اس کے دو سرچشمے ہیں : ایک عالم فطرت، دوسرا عالم تاریخ۔ جن سے استفادہ کرنے میں عالم اسلام کی بہترین روح کا اظہار ہوا تو قرآن پاک کے نزدیک یہ شمس و قمر، یہ سایوں کا امتداد، یہ اختلاف لیل و نہار، یہ رنگ اور زبان کا فرق اور یہ قوموں کی زندگی میں کامیابی اور ناکامی کے دنوں کی آمد و شد، حاصل کلام یہ کہ یہ سارا عالم فطرت جیسا کہ بذریعہ حواس ہمیں اس کا ادراک ہوتا ہے حقیقت مطلقہ کی آیات ہیں اور اس لیے ہر مسلمان کا فرض ہے کہ ان میں غور و فکر سے کام لے۔ یہ نہیں کہ بہروں اور اندھوں کی طرح ان سے اعراض کرے۔ کیونکہ جو کوئی اس زندگی میں اندھوں کی طرح ان آیات سے اپنی آنکھیں بند رکھتا ہے وہ آگے چل کر بھی اندھا ہی رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ محسوس اور ٹھوس حقائق پر بار بار توجہ کی اس دعوت کے ساتھ ساتھ جس کی قرآن مجید نے تعلیم دی، جب مسلمان رفتہ رفتہ اس حقیقت کو پا گئے کہ کائنات میں روانی اور حرکت ہے وہ متناہی ہے اور اضافہ پذیر تو انجام کار یونانی فلسفہ کی مخالفت پر، جس کا اپنی حیات ذہنی کی ابتدا میں انہوں نے بڑے ذوق و شوق سے مطالعہ کیا تھا، اتر آئے۔ شروع شروع میں تو انہیں اس امر کا احساس نہیں ہوا کہ قرآن مجید کی روح فلسفۂ یونان کے منافی ہے اور اس لیے حکمت یونان پر اعتماد کرتے ہوئے انہوں نے قرآن پاک کا مطالعہ بھی فکر یونان ہی کی روشنی میں کیا لیکن قرآن مجید کا زور چونکہ محسوس اور ٹھوس حقائق پر ہے اور حکمت یونان کا حقائق کی بجائے نظریات پر، لہٰذا ظاہر ہے یہ کوششیں ایک نہ ایک دن ضرور ناکام رہتیں۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا اور یہ اسی کوشش کی ناکامی تھی جس کے بعد اسلامی تہذیب و ثقافت کی حقیقی روح برسر کار آئی، حتیٰ کہ تہذیب جدید کے بعض اہم پہلوؤں کو دیکھیے تو ان کا ظہور بھی اسی کا مرہون منت ہے۔"

علامہ اقبال کے یہ بنیادی تعلیمی نظریات ہیں۔ یہی اسلامی تعلیم و ثقافت کی اساس ہیں۔ شمس و قمر، لیل و نہار، رنگ و زبان، اقوام کے عروج و زوال، یہ سب حقیقت مطلقہ کی آیات ہیں۔ ان پر غور و فکر، ان کے پیچھے کارفرما اصولوں کی دریافت اور ان اصولوں کے مطابق تعلیم و ثقافت کی ترتیب اور نظام حکومت و معاشرت کا قیام، دینی

فریضہ ہے۔ جو لوگ ایسا نہ کریں وہ بہرے اور اندھے ہیں۔ اللہ و رسولؐ کے دشمن اور دین و آخرت کے منکر ہیں:

ومن کان فی ھٰذہٖ اعمٰی فھو فی الآخرۃ اعمٰی و اضلّ سبیلاً ۷۲:۱۷

"جو کوئی اس زندگی میں اندھوں کی طرح ان آیات سے اپنی آنکھیں بند رکھتا ہے وہ آخرت میں بھی اندھا ہی رہے گا۔"

اس آیت میں " و اضلّ سبیلاً" خصوصی توجہ چاہتا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ عالمِ فطرت اور عالمِ تاریخ سے اعراض بہت بڑی گمراہی ہے۔ گویا قرآن کے حکم کے مطابق فطرت اور تاریخ کا مطالعہ ہدایت ہے اور اس سے روگردانی ضلالت ہے۔ علامہ اقبال نے قرآن کے اس حکم کو نمایاں کر کے فکرِ اسلامی میں انقلاب برپا کر دیا ہے۔ ان کے نزدیک ہدایت صرف قرآن کے فقہی احکام پر عمل کرنے کا نام نہیں بلکہ فطرت اور تاریخ کے قوانین کا مطالعہ کرنا اور ان کے اصولوں پر عمل کرنا بھی بعینہٖ ہدایت ہے۔ قرآن کے فقہی احکام اور فطرت اور تاریخ کے مطالعے کو برابر اور یکساں دینی اہمیت دینا اجتہادِ مطلق کا درجہ رکھتا ہے۔ اس سے قرآن کے سائنسی ٹیکنیکی، معاشرتی اور طبعی علوم کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ علامہ اقبال کے سائنسی علوم کے بانی قرار پاتے ہیں۔ روایتی طور پر عبادات بجالانا، چار شادیاں کرنا، جب چاہے طلاق دینا، زناکار کو کوڑے لگانا اور سنگسار کرنا، چور کے ہاتھ کاٹنا وراثت، شہادت اور دیت میں عورت کو آدھا حصہ دینا، ہدایت ہے۔ اس کی خلاف ورزی گمراہی ہے۔

علامہ اقبال کے اجتہاد کے مطابق فطرت اور تاریخ کا مطالعہ کرنا اور ان سے استفادہ کرنا اسی طرح کی ہدایت ہے جس طرح عبادات و فقہی احکام پر عمل، ہدایت ہے۔ فطرت اور تاریخ سے روگردانی اسی طرح گمراہی اور ضلالت ہے جس طرح عبادات و فقہی احکام سے اعراض گمراہی ہے۔ علامہ اقبال کے ان افکار سے یہ رہنمائی حاصل ہوتی ہے کہ ہدایت کی جو تعریف روایتی طور پر کی جاتی رہی ہے وہ ناقص و ناتمام ہے۔ لہٰذا یہ تعبیر بھی غلط اور ناقص ہے۔ ان دلائل کی روشنی میں ایک جدید اسلامی ریاست، ہدایت کی اس مکمل اور جامع تعریف کے مطابق قائم ہونی چاہیے۔ اس میں "درسِ نظامی" اور "درسِ برطانوی" دونوں ناقص و ناتمام قرار پائیں گے۔ درسِ نظامی — قرآن، فطرت اور تاریخ تینوں سے دور ہے۔ درسِ برطانوی، اپنے استعماری اور الحادی ماضی کی چھاپ سے دستبرداری حاصل نہیں کر سکا۔ علامہ اقبال کے مجوزہ نصابِ تعلیم پر عمل کے نتیجے میں مسلمانوں کی حالت کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری کی نہ ہوگی۔ نہ وہ "صیدِ ملّایان و نخچیرِ ملوک" ہوں گے اور نہ ہی "بتانِ عجم" کی پرستش ہوگی۔ یہ ایسا نصابِ تعلیم ہوگا جس پر ضربِ ملوکیت کی (Stamp of Arabian imperialism) چھاپ نہ ہوگی اور نہ اس پر "Magin Crust" مجوسی چھلکا ہوگا۔ (خطبات ۱۴۲)۔ یہ ایک جدید

اسلامی ریاست کا نصابِ تعلیم ہوگا جس میں اللہ، رسولؐ اور قرآن کی فرمانروائی ہوگی۔ یہ ریاست قرآنی احکام کے ذریعے فرد، معاشرے، حکومت اور دنیا میں ایک متوازن، معتدل اور پُرامن معاشرہ قائم کر سکے گی۔ فطرت اور تاریخ کے مطالعے سے سائنسی، ٹیکنالوجی، طبعی اور معاشرتی علوم کی بنیاد پر ایک سائنسی، تکنیکی، ترقی یافتہ اور خوشحال امت وسط کی شکل اختیار کرے گی جو "شہداء علی الناس" انسانیت کے لیے دنیوی اور اخروی فلاح کے نمونے کی شاہد ہوگی۔

حواشی

۱۔ ارمغانِ حجاز : ۸۹-۹۱/ ۹۷۱-۹۷۲
۲۔ ایضاً ص ۸۹/ ۹۷۱
۳۔ بالِ جبریل ص ۶۰/ ۳۵۲
۴۔ ارمغانِ حجاز، فارسی ص ۹۰/ ۹۷۲
۵۔ ایضاً
۶۔ ارمغانِ حجاز، اردو ص ۴۴/ ۶۸۶
۷۔ ایضاً ص ۱۲/ ۶۵۴
۸۔ ارمغانِ حجاز، فارسی ص ۷۳/ ۹۵۵
۹۔ ایضاً ص ۷۳/ ۹۵۵
۱۰۔ ضربِ کلیم ص ۲۲/ ۴۸۴
۱۱۔ ایضاً
۱۲۔ ایضاً ص ۶۴/ ۲۵۶
۱۳۔ ایضاً ص ۸۱/ ۵۴۳
۱۴۔ ایضاً ص ۲۲/ ۴۸۴
۱۵۔ بالِ جبریل ص ۱۱۷-۱۱۸/ ۴۰۹
۱۶۔ ضربِ کلیم ص ۷۷/ ۵۳۹
۱۷۔ ایضاً ص ۷۷/ ۵۳۹
۱۸۔ ایضاً
۱۹۔ پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق :
ص ۲۳/ ۸۱۹
۲۰۔ ایضاً : ص ۱۵/ ۸۱۱
۲۱۔ ایضاً : ص ۴۹/ ۸۴۵
۲۲۔ جاوید نامہ ص ۷۶/ ۶۶۴
۲۳۔ ایضاً ص ۷۴/ ۶۶۴
۲۴۔ ضربِ کلیم ص ۷۹/ ۵۴۱
۲۵۔ ایضاً ص ۸۲/ ۵۴۴
۲۶۔ ایضاً ص ۱۶/ ۷۸۴
۲۷۔ جاوید نامہ ص ۷۶/ ۶۶۴
۲۸۔ ایضاً ص ۲۰۱/ ۷۸۹
۲۹۔ بالِ جبریل ص ۳۳/ ۳۲۵
۳۰۔ ضربِ کلیم ص ۶۲/ ۵۲۴
۳۱۔ ارمغانِ حجاز اردو ۱۳/ ۶۵۵
۳۲۔ ایضاً ص ۱۴-۱۵/ ۶۵۶
۳۳۔ بالِ جبریل ص ۷۸/ ۳۷۰
۳۴۔ بانگِ درا ص ۸۷/ ۱۸۷
۳۵۔ بالِ جبریل ص ۳۶/ ۳۲۸
۳۶۔ ارمغانِ حجاز اردو ۴۳/ ۶۸۵
۳۷۔ بالِ جبریل ص ۲۹/ ۳۲۱
۳۸۔ بانگِ درا ص ۹۹/ ۹۹
۳۹۔ ارمغانِ حجاز اردو ۷/ ۶۴۸
۴۰۔ بالِ جبریل ص ۷۹/ ۳۷۱
۴۱۔ ایضاً ص ۲۴/ ۴۱۶

۴۲۔ بالِ جبریل ص ۶۷/۳۴۹
۴۳۔ بانگِ درا ۷۴/۴۲
۴۴۔ ایضاً ۱۸۲/۱۸۲
۴۵۔

۴۶۔ بالِ جبریل ص ۱۲۴/۴۱۶
۴۷۔ بانگِ درا ۲۰۲/۲۰۳
۴۸۔ ارمغانِ حجاز۔ فارسی ۹۶/۹۷۸
۴۹۔ بالِ جبریل ۶۵/۳۵۷
۵۰۔ ایضاً
۵۱۔ ایضاً ۴۵/۳۳۷
۵۲۔ ایضاً ۷۵/۳۶۷
۵۳۔ ایضاً ۷۰/۳۶۲
۵۴۔
۵۵۔ خطبات ص ۱۵۶
۵۶۔ تشکیلِ جدید ۱۷۸
۵۷۔ بالِ جبریل ۷۰/۳۶۲
۵۸۔ ایضاً ۷۸/۳۷۰
۵۹۔
۶۰۔
۶۱۔ ارمغانِ حجاز۔ اردو ص ۶/۶۴۸
۶۲۔ بالِ جبریل ۷۹/۳۷۱
۶۳۔ ایضاً
۶۴۔ ایضاً ۱۱۷/۴۰۹

۶۵۔ بانگِ درا ص ۲۰۱/۲۱۰
۶۶۔ بالِ جبریل ۲۳/۳۱۵
۶۷۔ بانگِ درا ۲۴۶/۲۴۶
۶۸۔ بالِ جبریل ۱۲۴/۴۱۶
۶۹۔ ارمغانِ حجاز۔ اردو ۶/۶۴۸
۷۰۔ ایضاً ۲۸/۶۷۰
۷۱۔ جاوید نامہ ۲۰۱/۷۸۰
۷۲۔ بالِ جبریل ۱۲۳/۴۱۴
۷۳۔ اسرار و رموز ۱۲۳
۷۴۔ ایضاً ۱۲۱
۷۵۔ جاوید نامہ ۸۰/۶۶۸
۷۶۔ ایضاً
۷۷۔
۷۸۔
۷۹۔

مثنوی بیانِ نمودارئ شانِ نبوّت و ولایت
اور غالب کے چند مذہبی معتقدات

ڈاکٹر تحسین فراقی

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گذرگاہوں کا
اپنے افکار کی دُنیا میں سفر کر نہ سکا

مثنوی بیانِ نموداری

غالب کی رندمشربی اور آزادہ روی کا صُور اس شدت سے پھونکا گیا ہے کہ لگتا ہے غالب مذہب اور مذہبی اعتقادات کو قطعاً خاطر میں نہ لاتے تھے۔ یہ درست ہے کہ وہ دین کی بعض تعبیرات اور تاویلات کو ہر منفرد فکر رکھنے والے کی طرح ماننے میں تامّل کرتے تھے لیکن جہاں تک دین کی روح اور اس کے عقائد کا تعلق ہے، غالب اس کے سچے ماننے والے اور اس کا احترام کرنے والے تھے۔ اس ضمن میں ان کی بعض اہم نثری اور شعری کاوشیں براہینِ ناطق کی حیثیت رکھتی ہیں۔ مثلاً نثر میں "مہرِ نیم روز" کے دو باب یعنی "آغاز" اور "زمزمۂ نعت" اور شاعری میں ان کے حمدیہ و نعتیہ قصائد اور بعض مثنویات۔ ان کے قصائد تو اس لیے بھی لائقِ توجہ ہیں کہ یہ ان کی پختگیٔ سال و سن کا ثمر ہیں۔

غالب نے فارسی میں متعدد چھوٹی بڑی مثنویاں لکھیں۔ ان میں ان کی اہم ترین اور طویل ترین مثنوی "ابرِ گہر بار" ہے۔ جس کا مفصل جائزہ میں اپنے ایک سابقہ مقالے میں لے چکا ہوں۔ زیرِ نظر مقالے میں مجھے ان کی جس مثنوی کا محاکمہ کرنا ہے وہ ہے "مثنوی بیانِ نموداریٔ شانِ نبوّت و ولایت کہ در حقیقت پرتوِ نور الانوار حضرتِ الوہیت است"۔ یہ مثنوی بھی غالب کی نہایت اہم کاوش ہے، اور اس میں انبیاء اور اولیاء سے استمداد، اولیاء کے عرس، معاشرے میں رسوم کی اہمیت اور معنویت اور امتناعِ نظیرِ خاتم المرسلینؐ جیسے مسائل پر غالب نے اپنے منفرد شعری و فکری اسلوب میں اظہارِ خیال کیا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اس مثنوی کا محرک اجمالاً بیان کر دیا جائے۔ حالی نے "یادگارِ غالب"

میں اس مثنوی کا پس منظر بیان کرتے ہوئے لکھا ہے :

"مولانا فضل حق مرزا (غالب) کے بڑے گاڑھے دوست تھے اور ان کو فارسی زبان کا نہایت مقتدر شاعر مانتے تھے ۔ چونکہ مولانا کو وہابیوں سے سخت مخالفت تھی ، انہوں نے مرزا پر نہایت اصرار کے ساتھ فرمائش کی کہ فارسی میں وہابیوں کے خلاف ایک مثنوی لکھو جس میں ان کے بڑے بڑے اور مشہور عقیدوں کی تردید اور خاص کر امتناعِ نظیر خاتم النبیینؐ کے مسئلے کو زیادہ شرح اور بسط کے ساتھ بیان کرو۔"[۱]

غالب کی متذکرہ مثنوی اصل میں شاہ اسمٰعیل شہید کی "تقویۃ الایمان" کا شعری جواب تھی ۔ شاہ صاحب نے اپنی اس مشہور اور ہنگامہ خیز کتاب میں شرک کی چار اقسام گنوائی تھیں یعنی :

ا اشراک فی العلم

ب اشراک فی التصرف

ج اشراک فی العبادت

د اشراک فی العادت

"اشراک فی التصرف" کے باب میں انہوں نے لکھا تھا کہ :

"اکثر لوگ انبیاء و اولیاء کی شفاعت پر بہت پھول رہے ہیں ۔ اور اس کے معنی غلط سمجھ کر اللہ کو بھول گئے ہیں ۔ شفاعت کی حقیقت سمجھ لینا چاہیے ۔ سننا چاہیے کہ شفاعت کہتے ہیں سفارش کو اور دنیا میں سفارش کئی طرح کی ہوتی ہے جیسے ظاہر کے بادشاہ کے ہاں کسی شخص کی چوری ثابت ہو جائے اور کوئی امیر و وزیر اس کو اپنی سفارش سے بچا لے ـــــ اس کو شفاعتِ وجاہت کہتے ہیں یعنی اس امیر کی وجاہت کے سبب سے اس کی سفارش قبول کی ۔ اس قسم کی سفارش اللہ کی جناب میں ہرگز ہرگز نہیں ہو سکتی اور جو کوئی نبی و ولی کو یا امام اور شہید کو یا کسی فرشتے یا پیر کو اللہ کی جناب میں اس قسم کا شفیع سمجھے وہ اصلی مشرک ہے اور بڑا جاہل کہ اس نے خدا کے کچھ معنی ہی نہیں سمجھے ـــــ اس شہنشاہ کی تو یہ شان ہے کہ ایک آن میں ایک حکم کُن سے چاہے تو کروڑوں نبی اور ولی اور جن اور

فرشتے، جبریل اور محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے برابر پیدا کر ڈالے اور
ایک دم میں سارا عالم عرش سے فرش تک الٹ پلٹ کر ڈالے اور ایک اور
ہی عالم اس جگہ قائم کرے ہے۔[۲]

"اشتراک فی العادت" کے ضمن میں شاہ صاحب نے "احمد بلا میم" کا ذکر کرتے ہوئے ان لوگوں کی مذمت کی تھی جنھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے "انا احمد بلا میم" کا قول منسوب کیا ہے اور جنھوں نے اسی طرح کی بڑی سی عبارت بنا کر اس کا نام "خطبۃ الافتخار" رکھا ہے۔ اسی بات میں انہوں نے نصاریٰ کے ذکر میں لکھا ہے کہ وہ موجودہ اور اگلی دنیا کے سارے کاروبار پر حضرت عیسیٰؑ کے تصرف کے قائل ہیں:

"اور اسی طرح کا عقیدہ جاہل مسلمانوں کو حضرت پیغمبرؐ کی جناب
میں ہے۔"[۳]

یہ ہے خلاصہ ان مباحث کا جو تفصیل سے "تقویۃ الایمان" میں اٹھائے گئے تھے اور جن کا جواب غالب نے اپنے دوست اور ممتاز مجاہد اور عالم فضلِ حق خیرآبادی (شاگرد شاہ عبدالقادرؒ) کی فرمائش پر مثنوی کی صورت میں نظم کیا۔ اس مثنوی میں غالب نے مذہبی رسوم، انبیاء و اولیاء سے استمداد اور خاتم المرسلینؐ کی نظیر کے ضمن میں روایتی مسلم معتقدات اور اپنے منفرد تصورحیات کو آمیخت کر کے اس طرح پیش کیا ہے کہ اس سے ان کی انبیاء و اولیاء سے شدید عقیدت کا بھی بخوبی اظہار ہوتا ہے اور نبیؐ آخرالزماں سے ان کی اٹوٹ محبت بھی آئینہ ہوتی ہے۔ اپنے موقف کی وضاحت کے لیے انہوں نے بعض جگہ بڑے حکیمانہ انداز میں حسی مثالیں دے کر شاہ اسمٰعیل شہید کے موقف کی تردید کی ہے اور بعض جگہ جوشِ تردید میں شاہ صاحب کو خوب جلی کٹی بھی سنائی ہیں۔

ذیل میں اس مثنوی کا (بیشتر) ترجمہ (اور کہیں کہیں خلاصہ) پیش کیا جاتا ہے۔ چند مقامات پر مثنوی مذکور کے کچھ اشعار بھی درج کر دیے گئے ہیں۔ غالب کہتے ہیں:

"چند اصولی نکتے بیان کرتا ہوں تاکہ ان سے دیدہ ور کو سرمہ اور
اندھے کو بصارت مل سکے۔ حق حق ہے اور اسی کے نور سے آسمانوں اور
زمینوں کو کلید میسر آئی۔ حق کے علاوہ تجھے جو کچھ نظر آتا ہے وہ اس کی
نشانیاں ہیں۔ اللہ نے خواہش سے خویشتن پر جلوہ آرائی فرمائی اور خلوت کو
فروغِ انجمن حاصل ہوا۔ حق کے خود پر جلوہ اوّلیں کے نتیجے میں نورِ محمدؐ کی

مشعل روشن ہوئی؟ اس نور سے بزمِ ظہور میں دور و نزدیک جو کچھ پنہاں تھا ظاہر ہو گیا بالکل اسی طرح جیسے سورج کی روشنی میں ذرّے اپنا نقاب اتار پھینکتے ہیں۔ حضورِ اکرمؐ نورِ حق ہیں اور ان کے توسط سے یہ نور اولیاء میں ظہور کرتا ہے۔ ہر ولی نبیؐ سے نور پذیر ہوتا ہے جیسے چاند سورج سے کسبِ نور کرتا ہے۔ تُو نبیؐ و ولی سے استمداد کر اور یہ نہ سمجھ کہ یہ کوئی ناجائز کام ہے۔ جس شخص کی قوت و استعداد کو حق سے تقویت ملتی ہو تو وہ اس سے جو کچھ بھی طلب کرے گا او رواصل خدا ہی سے طلب کرے گا۔ اگر تُو لبِ دریا سے پانی پیے تو بظاہر تو تُو یہ پانی دریا کی موج سے حاصل کر رہا ہوتا ہے لیکن درحقیقت تو دریا ہی سے اپنی پیاس بجھا رہا ہوتا ہے۔ جب تُو یزدانِ پاک سے اعانت کا طلب گار ہوتا ہے تو اگر تُو "یا معین الدین!" پکار لے تو اس میں حرج ہی کیا ہے؟ چونکہ بیوقوفوں کی عقل ناقص اور نارسا ہے اس لیے وہ حرفِ ندا کے مسئلے میں الجھ جاتے ہیں۔ اب دیکھو شاہ عبدالعزیزؒ اور شاہ عبدالقادر جیسے بے مثال اور یکتا اصحاب نے نامِ نبیؐ اور اسمائے اولیاء کو حرفِ ندا کے ساتھ پکارنے کو جائز قرار دیا ہے۔ پھر ایک اور قدسی سرشت حکیم نے جو پیرانِ چشت کے مسلک کا رہنما، شیخِ وقت اور خضرِ طریقت تھا ——— یعنی کلیم اللہ دہلویؒ ——— فرمایا کہ پیروں سے استمداد روا ہے۔ اسی طرح شیخ المشائخ فخرِ دیں، دنیائے علم و یقین کے آفتاب[۷] کا مسلک بھی یہی ہے۔ ہاں کہیں یہ نہ سمجھ بیٹھنا کہ ہم پیروں سے مدد طلب کرتے ہیں۔ ہم تو اصلاً خدا ہی سے حاجت روائی کے طالب ہیں لیکن اس بارگاہِ رفیع میں بخشش کے لیے ہم ان پیروں کو بطور شفیع لاتے ہیں۔"

اس کے بعد غالب حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے بعض متبرک آثار کا ذکر کرتے ہیں جو دہلی کی قدیم عمارتوں میں محفوظ تھے۔ مثلاً ان کا موئے مبارک اور ان کا نقشِ قدم وغیرہ۔ لکھتے ہیں:

"ان کے خوشبودار موئے مبارک کا رشتہ ہماری رگِ جاں سے بندھا ہے یہ بال روح سے بھی زیادہ پاکیزہ جسم پہ اُگا ہے اور اسے بالیقیں آبِ حیات سے نمو ملی ہے ——— جو صاحبِ دل اور صاحبِ ایمان ہے وہ حضورؐ کے نقشِ قدم

سے عشق کیے بغیر کیسے رہ سکتا ہے؟ یہ نقشِ قدم دراصل عشاق کے دل
کی تہوں میں اتر چکا ہے۔ یہ کسی ایسے بد گہر کے دل میں کیسے بیٹھ سکتا ہے
جو پتھر سے بھی سخت تر ہو۔ مصر سے یوسفؑ پیراہن آتی ہے تو دیدۂ یعقوبؑ
اس کے دم سے دوبارہ روشن ہو جاتا ہے سو وہ چادر اور پیراہن جو رسول اللہ
سے متعلق رہ چکے ہیں، امت ان پر جان کیوں نہ چھڑکے گی"۔

چونکہ مثنوی میں حقائق کا بیان مطلوب ہوتا ہے اس لیے اس کی روایت میں حکایت کا دلپذیر
اسلوب عموماً برتا جاتا ہے۔ غالب بھی ایک مختصر مگر معروف حکایت سگِ لیلیٰ سے اپنے موقف کو قابلِ قبول
اور موثر بناتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

در عرب بود است منعم زادۂ
قیس نامی دل بہ لیلیٰ دادۂ
بر سگی کز کوچۂ لیلاستی
قیس از خویشش فزونتر خواستی
میتوانی گفت ہاں اے تن پرست!
پیرِ کنعاں بود پیراہن پرست
یا تواں گفتن کہ خود چوں بودہ است
سگ پرستی کیشِ مجنوں بودہ است؟
حاش للہ! کاینچنیں باشد نورد
رفت از حد سوئے ظن کافر نگرد
عشق گر با پیرہن در بار داست
نیست بہر جامہ از بہرِ خداست [۲]

جوں جوں غالب آگے بڑھتے ہیں، ان کا زورِ کلام اور جوشِ اظہار متلاطم ہوتا چلا جاتا ہے
فرماتے ہیں:

"خدا نے ہماری خاطر رسول اللہ کو مبعوث فرمایا۔ ہم نے ان کے
دین کو حق کی خاطر قبول کیا۔ اب اگر ہم ان کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو دراصل
ہم خدا ہی کے باعث ان کو دوست رکھتے ہیں۔ کیا طالبِ دیدارِ یار،

آثارِ یار کو دیکھ کر خوش نہیں ہوتا؛ حضورِ اکرمؐ ہم تک پیغامِ خدا لے کر آئے۔ انہوں نے ہمیں رستہ دکھایا۔ اسے ہمارے لیے آسان فرمایا اور پھر رخصت ہو گئے۔"

عرس برپا کرنا، شمع و چراغ جلانا، انگیٹھی میں عود سلگانا، ایک بڑے کمرے میں جمع ہو کر قرآن کی چند آیات تلاوت کرنا، پھر بھوکوں کو کھانا کھلانا اور مُردوں کو ایصالِ ثواب کرنا، اگر یہ سب اولیاء کی ارواح کو راحت پہنچانے کے لیے ہے تو اصلاً خدا ہی کے لیے ہے۔ ہم اگر اولیاء کو معزز سمجھتے ہیں تو ان کو رومی یا شامی ہونے کے باعث نہیں بلکہ اس لیے کہ یہ خدا کے رازداں تھے۔ آخر حق پرستوں کو باطل سے کیا کام؟ اور وہ جو لیلیٰ کا عاشق ہے اس کو محمل سے کیا لینا۔ اگر وہ لیلیٰ کے دیدار کا بھوکا نہ ہوتا تو محمل پر نظر کیوں مرکوز کرتا؟ اگرچہ اس کی روح لیلیٰ سے ہم کلام ہونے کو بے قرار ہوتی ہے لیکن محمل کو بے تعلق جان کر اسے ٹھوکر تو نہیں ماری جا سکتی!"

اللہ اور حیا و ادب کا پاس کر کیونکہ بے ادب کی راہ تلوار کی دھار پر ہوتی ہے۔ اولیاء سے الجھنے والے دیوانے ہوتے ہیں تو اپنے پیشروؤں کو بُرے لفظوں سے یاد کرتا ہے اور خود کو بڑا عاقل اور دانشور سالک کہتا ہے۔ اگر اسی کا نام سلوک اور سفر ہے تو بتا تیری منزل کہاں ہے؟ تو نے لا الٰہ تو کہہ دیا مگر الا اللہ کہاں ہے؟"

"ہر سرزمین کی خاص رسمیں ہوا کرتی ہیں۔ آخر تو ان رسوم کی نفی کر کے چاہتا کیا ہے؟ رہا رسومِ کفر کی نفی کا معاملہ تو ہم بھی ان کی نفی کرتے ہیں۔ نفیِ کفر اربابِ صفا کا آئین ہے لیکن اے تاریک دل! آخر نفیِ فیض کہاں کی رسم ہے؟

اے گرفتارِ خمِ پیچ و خیال
نفیِ بے اثبات نبود جز ضلال[۵]

"اب اگر تو یہ کہے کہ میں تو "اثباتِ حق" کر رہا ہوں تو سوال یہ ہے

کہ پھر تو کس لیے آیات حق کا منکر ہے ؟ کیا اولیاء دربارِ حق کے خواص
میں سے نہیں یعنی آیاتِ الٰہی نہیں ہیں ؟ آخر انبیاء کے معجزات کس کی
نشانیاں ہیں اور ان صفات کا ظہور کس کی ذات کا مرہونِ منّت ہے ؟
جب تو اس حد تک انکار پر اتر آیا ہے تو آخر آیاتِ حق میں سے تو نے
مانا کس کو ہے ؟"

مثنوی کے آخر میں غالب نے "خاتم المرسلینؐ" کی نظیر کے مسئلے کو چھیڑا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس مسئلے پر انہوں نے فضلِ حق خیرآبادی کے موقف کی بجائے دراصل شاہ اسمٰعیل شہید کے موقف کی تائید کی ہے۔ اگرچہ بعد ازاں اس مثنوی میں چند شعر بڑھا کر فضلِ حق اور شاہ اسمٰعیل کے موقف کو تطبیق دینے کی کوشش بھی کی ہے۔ انہوں نے حضور اکرمؐ کے لیے "سورج" کی علامت استعمال کی ہے جو تمام روایتی تہذیبوں میں حق، حیات اور نمو کی نمائندہ ہے۔ لکھتے ہیں :

دیں کہ می گوئی توانا کردگار
چوں محمدؐ دیگری آرد بکار
با خداوندِ دو گیتی آفریں
ممتنع نبود ظہورِ ایں چنیں
آنکہ مہر و ماہ و اختر آفرید
میتواند مہر دیگر آفرید
قدرتِ حق بیش ازیں ہم بودہ است
ہرچہ اندیشی کم از کم بودہ است
لیک در یک عالم از روئے یقیں
خود نمی گنجد دو ختم المرسلینؐ
یک جہاں تا ہست یک خاتم بس است
قدرتِ حق را نہ یک عالم بس است
خواہد از ہر ذرہ آرد عالمی
ہم بود ہر عالمے را خاتمی

ہر کجا ہنگامۂ عالم بود
رحمۃ للعالمینی ہم بود[۹]

در یکے عالم دو تا خاتم مجوی
صد ہزاراں عالم و خاتم بگوی[۱۰]

بعد کے اضافہ شدہ اشعار کا خلاصہ یہ ہے کہ :

"حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی ذات میں تثنیہ راہ نہیں پاسکتا۔ امکان کی میم احمد میں گوشہ گیر ہے۔ جب تو امکان سے نکل جائے گا تو تجھے علم ہو جائے گا کہ آگے کیا ہے (یعنی احد ہے)۔"

"صانعِ عالم نے یہ اہتمام فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا دنیا میں کوئی مثیل نہ ہو۔ اے فقیہ! یہ از رہِ عجز نہیں از رہِ اختیار ہے۔ نبی اکرمؐ بے ہمتا ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں۔ وہ خدا جو نبیؐ کی ذات کے ساتھ سایہ بھی پسند نہیں کرتا وہ اس جیسا نقشِ دیگر پیدا فرمانا کیسے گوارا کر سکتا ہے؟"

گویا غالب نے شاہ اسمٰعیل کے موقف کی تائید کرتے ہوئے یہ بھی نتیجہ نکالا کہ خاتم النبیینؐ کا مثل ممکن بالذات ہوتے ہوئے بھی ممتنع بالذات ہے اور یوں فضلِ حق خیر آبادی کو خوش کر دیا۔

منفرد اندر کمالِ ذاتی است
لاجرم مثلش محالِ ذاتی است[۱۱]

غالب کا موقف بالتفصیل پیش ہو چکا۔ اب اس کے بعض نکات پر گفتگو کی جاتی ہے :

اوّلاً غالب نے استمداد اور شفاعت کے باب میں شاہ اسمٰعیل کے موقف کو شد و مد سے رد کیا ہے لیکن لگتا ہے کہ انہوں نے شاہ صاحب کے موقف کا ہمدردانہ اور تفصیلی مطالعہ نہیں کیا یہی وجہ ہے کہ ان کے اٹھائے گئے نکات سے نتیجہ یہ نکلتا ہے گویا شاہ صاحب نفسِ شفاعت ہی کے سرے سے منکر تھے حالانکہ ایسا ہرگز نہیں۔ شاہ صاحب نے "تقویۃ الایمان" میں شفاعت کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

۱۔ شفاعتِ وجاہت
۲۔ شفاعتِ محبت
۳۔ شفاعت بالاذن

شاہ صاحب نے ان میں تیسری شفاعت کو تسلیم کیا ہے۔ وہ ایک چور کی تمثیل سے اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"تیسری صورت یہ ہے کہ چور پر چوری ثابت ہوگئی مگر وہ ہمیشہ کا چور نہیں اور چوری کو کچھ اس نے اپنا پیشہ نہیں ٹھرایا مگر نفس کی شامت سے قصور ہوگیا۔ اس پر شرمندہ ہے اور رات دن ڈرتا ہے ـــــ بادشاہ سے بھاگ کر کسی امیر و وزیر کی پناہ نہیں ڈھونڈتا ـــ اور رات دن اسی کا منہ دیکھ رہا ہے کہ دیکھیے میرے حق میں کیا حکم فرماوے۔ اس کا یہ حال دیکھ کر بادشاہ کے دل میں اس پر ترس آتا ہے مگر آئین بادشاہت کا خیال کر کے بے سبب درگذر نہیں کرتا کہ کہیں لوگوں کے دل میں اس آئین کی قدر نہ گھٹ جائے۔ کوئی امیر و وزیر اس کی مرضی پاکر اس تقصیروار کی سفارش کرتا ہے اور بادشاہ امیر کی عزت بڑھانے کو اس کی سفارش کا نام کر کے اس چور کی تقصیر معاف کر دیتا ہے۔ اس امیر نے اس چور کی سفارش اس لیے نہیں کی کہ اس کا قرابتی ہے یا آشنا یا اس کی حمایت اس نے اٹھائی بلکہ محض بادشاہ کی مرضی سمجھ کر ــــ اس کو شفاعت بالاذن کہتے ہیں ــــ اللہ کی جناب میں اسی قسم کی شفاعت ہو سکتی ہے اور جس نبی، ولی کی شفاعت کا قرآن و حدیث میں مذکور ہے اس کے معنی یہی ہیں۔"[۱۲]

غالب نے خانوادۂ ولی اللّٰہی کے دو افرادِ فرید شاہ عبدالعزیز اور شاہ عبدالقادر کو شفاعت کے حق میں بطور سند پیش کیا ہے اور آگے چل کر وضاحت کر دی ہے کہ پیروں سے استمداد محض مجازی ہے ورنہ حقیقتاً ہم اللہ ہی سے حاجت روائی کے طالب ہیں۔ غالب کا یہ موقف اور تصریحی بیان اصلاً اہلِ علم اور صاحبانِ شعور کا بیان ہے جبکہ شاہ اسمٰعیل شہید عامۃ الناس کے گمراہ تصورِ شفاعت کو بیان کر کے اس پر طنز و طعن کر رہے تھے جو محض اس لیے گناہ پر گناہ کیے چلے جاتے ہیں کہ حدیث میں "الطالح لی" کی بشارت آئی ہے۔ پھر دلچسپ بات یہ ہے کہ غالب، شاہ عبدالعزیز و شاہ عبدالقادر یعنی فرزندانِ شاہ ولی اللہ کا موقف تو شد و مد سے پیش کرتے ہیں لیکن خود شاہ ولی اللہ کے موقف سے نہ معلوم کیوں صرفِ نظر کرتے ہیں جو شاہ اسمٰعیل شہید کے موقف کی تائید کرتا ہے۔ یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ

خود شاہ اسمٰعیل شہید، شاہ عبدالعزیز کے بھتیجے اور شاہ ولی اللہ کے پوتے تھے۔ یہ بات بھی طے ہے کہ خانوادۂ ولی اللٰہی میں جو مرتبہ خود اس خاندانِ فکر کے بانی شاہ ولی اللہ کو حاصل ہے وہ نہ شاہ عبدالعزیز کو حاصل ہے نہ شاہ عبدالقادر کو ــــ اب دیکھیے کہ شاہ ولی اللہ، اولیاء سے استمداد و شفاعت اور اس کے لیے روا رکھے جانے والے طریقوں کی کس قدر پُرزور مذمت کرتے ہیں۔ "تفہیماتِ الٰہیہ" میں لکھتے ہیں:

"میں ان پیرزادوں سے جو کسی استحقاق کے بغیر باپ دادا کی گدیوں پر بیٹھے ہیں کہتا ہوں کہ یہ کیا دھڑے بندیاں تم نے کر رکھی ہیں ــــ تم میں سے ہر ایک امام بن بیٹھا ہے۔ اپنی طرف لوگوں کو بلا رہا ہے اور اپنے آپ کو ہادی و مہدی سمجھتا ہے حالانکہ وہ ضال و مضل ہے ــــ یہ سب راہزن ہیں دجال ہیں۔ کذاب ہیں۔"[۱۳]

اسی کتاب میں آگے چل کر لکھتے ہیں:

"جو لوگ حاجتیں طلب کرنے کے لیے اجمیر یا سالار مسعود کی قبر یا ایسے ہی دوسرے مقامات پر جاتے ہیں وہ اتنا بڑا گناہ کرتے ہیں کہ قتل اور زنا کا گناہ اس سے کمتر ہے۔ آخر اس میں اور خود ساختہ معبودوں کی پرستش میں کیا فرق ہے۔ جو لوگ لات اور عُزیٰ سے حاجتیں طلب کرتے تھے ان کا فعل ان لوگوں کے فعل سے آخر کس طرح مختلف تھا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ہم ان لوگوں کے برعکس اِن لوگوں کو صاف الفاظ میں کافر کہنے سے احتراز کرتے ہیں کیونکہ خاص ان کے معاملہ میں شارع کی نص موجود نہیں ہے مگر اصولاً ہر وہ شخص جو کسی مردے کو زندہ ٹھہرا کر اس سے حاجتیں طلب کرتا ہے اس کا دل گناہ میں مبتلا ہے۔"[۱۴]

استمداد اور شفاعت کے ساتھ ہی جڑا ہوا مسئلہ ایسی رسوم کا ہے جنہیں مذہب کا درجہ دے دیا گیا ہے اور جس کا نتیجہ یہ ہے کہ عامۃ الناس دین کو انہی رسوم میں منحصر سمجھ کر گمراہ ہو گئے ہیں۔ ان گمراہیوں اور بوالعجبیوں کی عبرتناک تفصیل "تقویۃ الایمان" اور اس مدرسۂ فکر کی بعض دیگر کتب میں ملتی ہے۔ اسی ضمن میں شاہ صاحب نے شاہ مدار کی چھڑی، امام قاسم اور پیر دستگیر کی مہندی، امام کا چبوترہ، سیتلا کا استھان باجوانی، کالی یا کالکا کا تھان، بیاہ پر ساعت ماننا، برہمن سے شگون لینا، کلوا پیر کی دہائی، جانور کا کان چیرنا،

شاہ عبدالحق کا توشہ، حضرت بی بی کی صحنک، شاہ مدار کی نیاز اور اسی طرح کے دیگر توہمات کا ذکر کیا ہے اور معقول و منقول دونوں کی رُو سے انہیں رد کیا ہے۔

خواجہ احمد فاروقی نے اپنی کتاب "اردو میں وہابی ادب" میں ڈاکٹر اشپر نگر کے ذاتی ذخیرہ موجود ٹیوبنگن میں "قانون النسا" نامی ایک مخطوطے کا ذکر کیا ہے جس میں مسلمان عورتوں کی عادات، توہمات اور سطحی اعتقادات کا نہایت عبرت خیز بیان ہے۔ مثلاً خدائی رات، پیر دیدار کے کونڈے، بی بی کی صحنک بابا کی پڑیاں، مشکل کشا کے دونے، رجب ہٹیلے کے مرغ، شاہ سلطان کے روٹ، بی جاگتی جوت کی نوبت، بی سہاگن کی کڑاہی، بی ٹیک کی سپاری، بی کنشٹ کا کونڈا، بی آسس کی ٹکیا، بارہ وفات میں بارہ روز بتاشوں پہ فاتحہ، شاہ جلال بخاری کا کونڈا، خواجہ خضر کی ناؤ، شیخ سدو کا بکرا، سید احمد کبیر کی گائے وغیرہ وغیرہ۔ علاوہ ازیں مولانا خرم علی کے رسالہ "نصیحۃ المسلمین" میں مندرجہ بالا قسم کی بدعات کی سختی سے مذمت کی گئی ہے۔

رہا امتناعِ نظیرِ خاتم النبیینؐ کا مسئلہ تو اس کے پیدا ہونے سے ایک عرصہ قبل عہدِ عباسی میں اس سے ملتا جلتا مسئلہ تصورِ الٰہ کے ضمن میں پیدا ہوا تھا کہ اللہ تعالیٰ اپنا مثل پیدا کر سکتا ہے یا نہیں؟ یہ اور اس طرح کے دیگر سوال دراصل اس وجہ سے پیدا ہوئے کہ اللہ چونکہ قادرِ مطلق ہے اس لیے اپنا مثیل پیدا کر سکتا ہے اور اگر وہ ایسا نہ کر سکے تو اس کی قدرتِ کاملہ پر حرف آتا ہے۔ بیسویں صدی کے ممتاز متکلم مولانا محمد ایوب دہلوی نے اس قبیل کے اٹھائے گئے سوالات کو لایعنی قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> "اور یہ کہنا کہ اللہ اپنے اوپر قادر ہے یعنی اللہ مقدور ہو سکتا ہے، حالانکہ غیر مقدور ہی کو اللہ کہتے ہیں تو اس قسم کے سوالات لغو ہیں کیونکہ اس قسم کے سوالات کے یہ معنی ہوئے کہ غیر مقدور، مقدور ہو سکتا ہے۔ غیر مثل، مثل ہو سکتا ہے تو جن سوالات کے اجزا میں منافات ہوں، وہ سوالات ہی غلط ہیں۔"[15]

آگے چل کر اپنے موقف کی مزید وضاحت فرماتے ہوئے کہتے ہیں:

> "یہاں ایک نکتہ سمجھ لینا چاہیے کہ قادر ہونا مقدور ہونے کو چاہتا ہے۔ قادر ہونا قادر ہونے کو نہیں چاہتا تا کہ قادر ہونا مقدور ہونا ہو جائے۔ مطلب یہ ہے کہ قادر غیر قادر پر قادر ہے۔ قادر پر قادر نہیں ہے ورنہ

قادر مقدر ہو جائے گا اور قادر قادر نہیں رہے گا۔ . . . . اور قادر علی الذات نہ ہونا نقص اور عیب اور کمزوری نہیں بلکہ کمال حسن اور قوت ہے اور جو لوگ قادر علی الذات ہوتے ہیں یعنی خودکشی پر قادر ہوتے ہیں در حقیقت انتہائی عاجز ہوتے ہیں۔ انتہائی بے بسی اور عاجزی کے ساتھ موت و فنا تک پہنچ جاتے ہیں۔ کمال تو یہ تھا کہ وہ اپنے آپ کو مرنے نہ دیتے[۱۹]

نظیرِ خاتم النبیینؐ کے باب میں شاہ اسماعیل شہید کے موقف کی بنیاد دراصل قرآنِ حکیم کے اس طرح کے ارشادات پر تھی، مثلاً یہ کہ:

اللہ جب کسی کام کا ارادہ کر لیتا ہے تو کہہ دیتا ہے کہ ہو جا اور وہ ہو جاتی ہے۔

یا مثلاً یہ کہ:

وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَّذِيرًا

یعنی: اگر ہم چاہیں تو ہر ہر قریے میں پیغمبر بھیج دیں۔

گو باخدا اپنی ہر چاہت اور ہر ارادے پر پوری طرح قادر ہے لیکن چونکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کو خاتم النبیین کہہ چکا ہے لہٰذا وہ اس کے خلاف کرے گا نہیں۔ یہیں آ کے غالب اور شاہ اسمٰعیل شہید کا موقف مشترک صورت اختیار کر لیتا ہے اور یہیں سے فضلِ حق خیر آبادی کو غالب سے شکایت پیدا ہوئی اور ان کے کہنے پر غالب نے اپنی مذکورہ مثنوی میں چند شعر بڑھا کر فضلِ حق خیر آبادی کو خوش کرنا چاہا۔

فضلِ حق خیر آبادی نے مسئلہ امتناع النظیر پر نہ صرف غالب سے مثنوی لکھوائی بلکہ اس پر شاہ اسمٰعیل شہید سے ان کے مناظرے بھی ہوئے۔ علاوہ ازیں اسی مسئلے پر انھوں نے شاہ صاحب کے شاگرد مولوی حیدر علی رامپوری کے خیالات کا رد "امتناع النظیر" نامی رسالے کے عنوان سے لکھا جو مولانا سلیمان اشرف کی تہذیب و تحشیہ کے ساتھ ۱۹۰۸ء میں شائع ہوا۔ اس رسالے میں انھوں نے شیخ عبدالوہاب نجدی اور حیدر علی رامپوری کے باب میں بہت درشت زبان استعمال کی۔ شیخ نجدی کو ضال، مضل اور شیطان قرار دیا اور رامپوری صاحب کے لیے ملحد، ہمسایۂ شیطان، سرکردۂ جہال، فرومایہ و فروپایہ اور سگِ دیوانہ کے القاب استعمال کیے اور یوں اس باب میں وہ غالب سے بازی لے گئے۔ اگر اس رسالے کا اسلوب اتنا درشت اور شاتمانہ نہ ہوتا تو اس کی اور ہی قدر و قیمت ہوتی۔ بہر حال اس رسالے سے فضلِ حق خیر آبادی کے

منطق پہ حاکمانہ عبور کی ناقابلِ تنسیخ گواہی ضرور ملتی ہے۔ مسئلہ امتناع النظیر پر ان کا موقف کتاب مذکور کے دو جملوں میں سمٹ آیا ہے۔ کہتے ہیں:

و۔ "حقیقتِ محمدیہ نزد حضراتِ صوفیہ عبارت از حقیقتِ جامعۂ جمیع مراتبِ امکانیۂ علویہ و سفلیہ است و تعددِ آں محال بالذات است" [۴۷]

ب۔ "واجب بالذات و ممتنع بالذات تحتِ قدرت داخل نیست" [۴۸]

اب گویا شاہ اسمٰعیل شہید کا موقف تو یہ تھا کہ اللہ، حضورِ اکرمؐ جیسے انبیاء پیدا کرنے پر قادر ہے جبکہ

مولانا فضلِ حق خیر آبادی کا موقف یہ تھا کہ نظیرِ خاتم النبیینؐ ممتنع بالذات ہے۔ چونکہ اللہ نے خود حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خاتم النبیین قرار دیا ہے اور خود حضورِ اکرمؐ نے بھی فرمایا ہے کہ:

انا خاتم النبیین، لا نبی بعدی

اور نبی بحوالہ آیۂ کریمہ:

ما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی

وہی بات کہتا ہے جو اللہ کی جانب سے بذریعہ وحی اس کے قلب پر القا کی جاتی ہے اس لیے اگر خدا کی قدرت میں خاتم النبیینؐ جیسا ایک بھی نبی پیدا کرنے کا امکان ہو تو یہ امکان، امکانِ کذب تک جا پہنچے گا اور اللہ "الحق" ہے اور اس سے کذب کے صدور کا سوچا بھی نہیں جا سکتا۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو فضلِ حق خیر آبادی کا موقف شاہ اسمٰعیل شہید کے موقف پر واضح برتری رکھتا نظر آتا ہے۔ علاوہ ازیں فضلِ حق خیر آبادی نے حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ایک حدیث کا بھی حوالہ دیا ہے کہ:

اوّل ما خلق اللہ نوری

اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنی خلقت کے اعتبار سے اوّل اور اپنے ظہور کے اعتبار سے آخر تھے۔ یوں اللہ نے گویا اپنے کامل ارادے سے نظیرِ خاتم النبیین کا رستہ خود ہی بند فرما دیا۔

شاہ اسمٰعیل شہید کی "تقویۃ الایمان" کا احسان یہ ہے کہ اس نے اہلِ اسلام کو دین کے سرچشمۂ صافی و اصلی کی طرف پھر سے متوجہ ہونے میں مدد دی۔ اگر شاہ صاحب کے مزاج اور تحریر میں ضرورت

سے زیادہ شدت نہ ہوتی تو ان کے موقف کو معروضی انداز میں سمجھنے کی بہتر کوششیں ظہور میں آتیں۔
بہرحال المیہ یہ ہے کہ بدعات و توہمات کا یہ کھیل برعظیم پاک و ہند میں آج بھی اسی شدت اور نت نئی صورتوں میں جاری و ساری ہے۔ اب سوائے اس کے کیا کہا جائے کہ:

باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری
اے کشتۂ سلطانی و ملّائی و پیری

اقبالؒ

حواشی از مصنف

۱۔ یادگارِ غالب ص ۲۷، ۳۷
۲۔ تقویۃ الایمان ص ۳۶
۳۔ ایضاً ص ۷۷
۴۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا ارشاد ہے : "اوّل ما خلق اللہ نوری"۔

۵۔ شاہ کلیم اللہ جہان آبادی (دہلوی) نے سلسلۂ چشتیہ کی تجدید و احیاء میں نمایاں خدمات انجام دیں۔ ان کے نزدیک طریقت بغیر شریعت بے معنی ہے اور صوفیائے خام کی "توحید" لایعنی ہے۔ یہ متعدد کتب کے مصنف تھے۔ "مکتوباتِ کلیمی" ان کی مشہور کتاب ہے۔
۶۔ گمان ہے کہ غالب کا اشارہ اپنے سنّی و چشتی مرشد نصیر الدین عرف میاں کالے صاحب کی طرف ہے جن کی عظمت کا اعتراف سرسید اور بہادر شاہ ظفر نے بھی کیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے "تاریخِ مشائخِ چشت"۔ ص ۵۱۷، ۵۱۹
۷۔ کلیاتِ غالب، فارسی : جلد اوّل، ص ۲۹۷، ۲۹۸
۸۔ ایضاً ص ۳۰۰
۹۔ "جاوید نامہ" میں اس شعر کے حوالے سے زندہ رود اور غالب کا مکالمہ بہت فکر افروز ہے — دیکھیے۔ کلیاتِ اقبال، فارسی : ص ۱۴۷، ۱۴۷
۱۰۔ کلیاتِ غالب، فارسی : جلد اوّل، ص ۳۰۲، ۳۰۳۔ یاد رہے کہ مثنوی اوّلاً اس آخری شعر پر ختم ہو گئی تھی۔ بعد کے اشعار فضلِ حق خیر آبادی کی فرمائش کا نتیجہ تھے۔
۱۱۔ ایضاً : ص ۳۰۴
۱۲۔ تقویۃ الایمان : ص ۲۷، ۲۸
۱۳۔ تفہیماتِ الٰہیہ : جلد اوّل، ص ۲۱۴ ۔ بحوالہ تجدید و احیائے دین : ص ۹۷، ۹۸
۱۴۔ ایضاً : جلد دوم، ص ۹۵ ۔ بحوالہ ایضاً : ص ۱۰۳

۱۵۔ تفسیرِ ایوبی: جلد دوم، ص ۹۳
۱۶۔ ایضاً ص ۹۵۔۹۶
۱۷۔ امتناع النظیر: ص ۲۸
۱۸۔ ایضاً: ص ۳۲۴

اُردو صحافت میں پہلا اِقبال نمبر

سیّد نظر زیدی

پہلا اقبال نمبر

حضرت علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی اور پیغام کے بارے میں اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے کہ کسی شاعر اور کسی مفکر کے بارے میں کم ہی لکھا گیا ہوگا لیکن یہ عزت اور اعزاز لاہور کے روزنامہ 'احسان' (اب مرحوم) کو حاصل ہوا کہ اس نے سب سے پہلے اقبال نمبر شائع کیا۔

اس نمبر کی لوح پر اس کی تاریخ اشاعت ۲۹۔ ربیع الاول ۱۳۵۷ھ بمطابق ۳۰ مئی ۱۹۳۸ء درج ہے۔ گویا یہ ضخیم اور قابلِ قدر نمبر حضرت علامہ کی وفات کے صرف ۴۰ دن بعد ہی منظرِ عام پر آ گیا تھا۔

وہ لوگ جو صحافت کی پیچیدگیوں اور دشواریوں سے آگاہ ہیں، وہ اس بات کا بخوبی اندازہ کر سکتے ہیں کہ اس قدر کم مدت میں ایک باوقار نمبر شائع کرنا کتنا مشکل کام ہے۔ روزنامہ 'احسان' کا عملۂ ادارت یہ مشکل فرض انجام دینے میں اس لیے کامیاب ہوا کہ اخبار کے مالک ملک نور الٰہی اور عملے کے صدر نشین مولانا مرتضےٰ احمد خاں میکش حضرت علامہ رحمۃ اللہ علیہ کی ذات سے گہری عقیدت رکھتے تھے۔ ان کے اکثر رفقاء کے جذبات ایسے ہی تھے۔

کم وقت میں ایک اہم کام مکمل کرنے کے علاوہ، اس نمبر کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تقریباً سارے ہندوستان کے ادیبوں اور شاعروں کے مضامینِ نثر و نظم شامل ہیں! اور یہ خصوصیت اس بات کی غماز ہے کہ اخبار کے عملے نے مضامین حاصل کرنے کے لیے غیر معمولی محنت کی نیز اس سے یہ حقیقت بھی آشکار ہوتی ہے کہ اللہ پاک نے اپنی خاص رحمت سے حضرت علامہ کا پیغام ان کی زندگی ہی میں لوگوں کے دلوں میں اتار دیا تھا۔

مندرجات

اس نمبر میں جو مضامین نظم و نثر اشاعت پذیر ہوئے ہیں ان کا مختصر تعارف یوں ہے:
سرورق پر حضرت علامہ کے بڑے صاحبزادے (پہلی بیگم سے) آفتاب اقبال، صاحبزادی منیرہ بانو اور صاحبزادے جاوید اقبال کی نوعمری کی تصاویر شائع کی گئی ہیں۔
صفحہ ۲ پر جناب نذیر نیازی، چودھری محمد حسین، میاں محمد شفیع (م۔ش)، راجہ حسن اختر، ڈاکٹر عبدالقیوم، حضرت علامہ کے خادمِ خاص علی بخش اور ایک اور خادم رحمان کی تصاویر ہیں۔
آگے صفحہ ٦ کالم ۲ پر ان تصاویر کا مفصل تعارف بھی درج کیا گیا ہے۔
صفحہ ۳ پر سید آغا صادق حسین، ڈیرہ سیداں ریاست کپور تھلہ کا منظوم نذرانۂ عقیدت بعنوان "یادِ اقبال" شائع کیا گیا ہے۔ یہ دو رباعیوں اور ایک یادِ رفتگاں کے عنوان سے ۲۲ شعروں کی ایک فارسی نظم پر مشتمل ہے۔ اس نظم کے آخری تین شعر ملاحظہ ہوں ؎

بلند از مقامِ فنا نامِ اوست
کہ تعمیرِ ملت زپیغامِ اوست
سراپاش قربِ خدا یافتہ
حیاتش زِ للّٰہ بقا یافتہ
بہ آغوشِ الفت کشد رحمتش
طوافِ ملائک سرِ تربتش

صفحہ ۴ پر جناب انعام اللہ خاں ناصر کا مضمون بعنوان "دانشِ حاضر، حکیم مشرق کی نظر میں" اور کالم ۲ پر "اقبال" کے عنوان سے جناب بنیاد علی درویش صابری کی نظم اور حضرت علامہ کے تین قطعے درج ہیں۔ صابری صاحب کی نظم مختصر ہے لیکن عقیدت میں ڈوبی ہوئی۔
ایک شعر ملاحظہ ہو ؎

رہے گی لوحِ جہاں پر عیاں تری تصویر
نہ تیری زیست فسانہ، نہ موت افسانہ

صفحہ ۵ پر مقالۂ افتتاحیہ ہے جسے "اقبال کا مقام" عنوان دیا گیا ہے۔ اخبار کے مدیرِ شہیر مولانا مرتضےٰ احمد خاں میکش نے اس مقالے میں اختصار لیکن جامعیت کے ساتھ حضرت علامہ کے پیغام پر روشنی ڈالی ہے۔ یہ اخبار کے پونے دو صفحوں پر مشتمل ہے اور اسے "دانندۂ اسرار"، "وسعتِ نظر و پروازِ تخیل" اور "حضور مصطفےٰؐ کا عشق" کی تین ذیلی سرخیوں سے سجایا گیا ہے اور جو کچھ لکھا ہے اس کے ثبوت میں حضرت علامہ کے منتخب شعر بھی درج کیے ہیں۔

صفحہ ۷ پر خواجہ غلام نظام الدین سجادہ نشین محمودی سلیمانی تونسہ شریف، حاجی نبی احمد بریلوی اور نواب سردار بیگم حیدر آبادی کی نظمیں ہیں۔

خواجہ صاحب کی نظم کا عنوان "عقیدت کے آنسو" ہے۔ اس کا آخری بند ملاحظہ فرمایئے:

کون چھیڑے گا محبت آفریں نغموں کا ساز
کون سمجھائے گا ہم کو فطرتِ ہستی کا راز
گرمیِ گفتار سے اب کس کی ہوں گے دل گداز
کس کے اندازِ تکلم پر کرے گا دہر ناز
رحلتِ اقبالؔ سے سارا جہاں ماتم میں ہے
یہ زمیں ماتم میں ہے یہ آسماں ماتم میں ہے

حاجی صاحب کی نظم کا عنوان "آہ! ڈاکٹر اقبال" ہے۔ یہ چار بندوں اور ۲۴ شعروں پر مشتمل ہے۔ آخری آخری شعر ہے

تو نہیں باقی مگر زندہ ترا پیغام ہے
تیرے درسِ حریت کا اب بھی شہرہ عام ہے
تاابد باقی رہے گی گونج تیرے نام کی
حشر تک دنیا کرے گی قدر تیرے کلام کی
محو تجھ کو عالمِ ایجاد کر سکتا نہیں
یعنی تو ہے زندۂ جاوید، مر سکتا نہیں

بیگم صاحبہ کی نظم کا عنوان "آہ ! اقبال" ہے اور اس میں ۱۱ شعر ہیں۔ آخری دو شعر یہ

پھول ہوں کیسے شگفتہ جب چلی جائے بہار
ذروں میں کیا نور ہو جب چھپ گیا ہو آفتاب
اے بہارِ تازہ ! تزئینِ گلستاں تجھ سے تھی
شمعِ مسلم، بزمِ ہستی میں فروزاں تجھ سے تھی

صفحہ ۹ پر جناب محمد صدیق کا مضمون "علامہ اقبال اور اسلام کا مدوجزر" شائع کیا گیا ہے۔ صدیق صاحب نے اس مضمون میں حضرت علامہ کی وفات پر اظہارِ افسوس کے بعد ان اثرات کا جائزہ پیش کیا ہے جو مفکرِ اسلام اقبالؒ کے کلام سے اسلامی دنیا پر مرتب ہوئے۔ یہ اخبار کے تقریباً چھ کالموں پر پھیلا ہوا ہے اور اپنے اسلوب اور استدلال کے باعث قابلِ قدر ہے۔ فاضل مضمون نگار نے حضرت علامہ کی وفات پر ان الفاظ میں اظہارِ غم کیا ہے :

"۲۱۔ اپریل ۱۹۳۸ء کا دن ادب اور انقلاب کی تاریخ میں ہمیشہ یادگار رہے گا، جبکہ علامۂ زماں، کاشفِ اسرارِ نہاں، مفکرِ اعظم منہاجِ شعراءِ عرب و عجم، آتش رقم، شاعرِ فطرت، علمبردارِ حریت رہنمائے طریقت، ترجمانِ حقیقت، آفتابِ شعریت، حکیمِ امت، شہیدِ ملت، شہنشاہِ اقلیمِ ادب، فخرِ مشرق و مغرب، بقیۂ اسلاف، قائدِ انقلاب، سید الاحرار والابدال، حضرت اقبال انار اللہ و برہانہٗ، اس دارِ فانی سے چل بسے اور دنیا کے گوشے گوشے میں کہرام مچ گیا۔

صفحہ ۱۱ پر جناب مجید لاہوری کا مختصر نثر پارہ ہے۔ مجید آگے چل کر نظم کے شہسوار اور عظیم مزاح نگار تسلیم کیے گئے لیکن ان کی اس مختصر تحریر سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اگر نثر کی طرف بھی توجہ دیتے تو اپنا لوہا منوا لیتے۔ ایک کالم کی اس تحریر میں انہوں نے خاص انداز میں حضرت علامہ کی ذات سے عقیدت کا اظہار کیا ہے۔ چند جملے :

"اقبال بڑھتا جا رہا ہے۔ وہ تخت کے پاس رکا اور آوازِ بلند کہنے لگا۔" میں مسلمان ہوں۔ مسلمان موت سے نہیں ڈرتا"۔

یہ کہہ کر وہ ہنسا اور سینہ تانے ہوئے آگے بڑھا۔ وہ موت کے
دربار سے گزر گیا۔ بے دھڑک، بے خطر، آسمان سے پھول برسے
فضا معطر میں بس گئی۔ موت سے ڈرنے والوں نے حیرت سے
انگلیاں دانتوں تلے دبائیں"۔

صفحہ ۱۱۷ پر جناب ساغر جلیلی امرتسری کا مضمون "اقبال ایک مذہبی نقاد کی حیثیت سے"
شائع ہوا ہے جو تقریباً چھ کالموں پر مشتمل ہے۔ "خودی اور مذہب" ___ "مذہبی رہنما" ___
"غلامی اور مسلمان" اور "مذہب اور سیاست" اس کے ذیلی عنوانات ہیں۔ ساغر جلیلی صاحب نے
ہر عنوان کی مناسبت سے حضرت علامہ کے اشعار درج کیے ہیں اور اپنے دعویٰ کی دلیل لاتے ہیں۔
"غلامی اور مسلمان" کے تحت لکھتے ہیں:

"مسلمان اور غلامی دو متضاد عناصر ہیں۔ جو مسلمان ہے وہ
مومن ہے۔ وہ اغیار کی غلامی نہیں کر سکتا۔ کبھی نہیں کر سکتا، بلکہ جب سے
ہم مسلمان ہی نہیں رہے تو ہم ذلت و ادبار کے قعر عمیق میں دھکیل
دیے گئے ہیں اور غلامی کا طوق ہماری گردنوں میں ڈال دیا گیا ہے۔
اقبال مسلم کو بیدار کرنا چاہتا تھا۔ اپنے آتشیں نغموں سے غفلت
کے خس و خاشاک کو پھونک دینا چاہتا تھا"۔

صفحہ ۱۲۳ پر حافظ مظہر الدین کی نظم "نوحۂ اقبال" اور جناب رضا حسین ہمدانی کی نظم "آہنگِ فنا"
کو جگہ دی گئی ہے۔

حافظ مظہر الدین نے آگے چل کر نعت نگاری میں بڑا درجہ پایا۔ اس زمانے میں وہ "الفقیر"
گورداسپور کے مدیر تھے اور ان کا نام حافظ مظہر الدین رمداسی لکھا جاتا تھا۔ حافظ صاحب نے فارسی
زبان میں نذرانۂ عقیدت پیش کیا ہے۔ دو شعر ہے

یک جہاں از فیضِ اُو سیراب شد
بے گماں او قلزمِ زخّار بُد
محرمِ اسرارِ مخفی و جلی
آنکہ نامش در جہاں مردِ ولی

رضا حسین ہمدانی، ناظم بزمِ سخن پشاور، غالباً ہمارے یہی معروف شاعر ہیں جو آگے چل کر ترقی پسند تحریک سے

وابستہ ہو گئے اور جن کا نام اب رضا ہمدانی لکھا جاتا ہے۔ رضا صاحب کی نظم اردو میں ہے اور بہت پُر اثر ہے۔ دو شعر:

الاماں از جفائے چرخِ کُہن
چاک ہے جس سے صبر کا دامن
اُس کے جور و ستم نے وا اسفا!
ہم سے چھینا ہے کردگارِ سخن

صفحہ ۱۵ پہ چار نظمیں شائع کی گئی ہیں:

۱۔ یادِ اقبال : از جناب صالح محمد صالح تونسوی
۲۔ علامہ اقبال کی یاد : از جناب محمد صدیق فرحت
۳۔ آہ اقبال : از جناب نذیر مرزا برلاس
۴۔ آہ سر محمد اقبال : از جناب اصغر حسین راغب مرادآبادی۔

یہ چاروں نظمیں جذباتِ عقیدت اور فنی محاسن کے اعتبار سے بلند پایہ ہیں۔ صالح صاحب کی نظم کے دو شعر:

اک جہانِ تازہ کا پیغام تھا جس کا پیام
سازِ ہستی کی نوائے درد تھا جس کا کلام
مردہ عالم زندہ جس کی شورشِ قُم سے ہوا
آدمی خوددار خود جس کے ترنم سے ہوا

فرحت صاحب کے دو شعر:

توڑ ڈالا سحرِ افرنگی تری تکبیر نے
خواب سے چونکا دیا ہم کو تری تحریر نے
آگہ ہیں تیرے پیے پھر دیدہ و دل فرش راہ
یہ جہانِ آب و گل، یہ جلوہ گاہِ مہر و ماہ

جناب نذیر مرزا برلاس کے دو شعر:

یہ کہہ کر شوکتِ خود اعتمادی ہم میں پیدا کی
پشیماں شد اگر لعلے ز میراثِ پدر خواہی

علمبردار تھے دنیا میں اسلامی سیاست کے
وہی جو دیکھتے تھے خواب اسلامی ریاست کے

راغب مراد آبادی صاحب فرماتے ہیں ؎

وہ راہبرِ قوم وہ پیغمبرِ حکمت
ہمدردِ وطن، مونس و غم خوار ہمارا
افسوس اسے چھین لیا دستِ اجل نے
تھا قوم کا جو لختِ جگر، آنکھ کا تارا

صفحہ ۱۶ پر جناب شبیر احمد خاں کا مضمون "ملّتِ اسلامیہ کا دھڑکتا ہوا دل" شائع ہوا ہے جو تقریباً آٹھ کالم گھیرے ہوئے ہے۔ صاحبِ مضمون کا نقطۂ نظر عنوان سے ظاہر ہے اور اسے انہوں نے حضرت علامہ کے اشعار سے مدلّل بنایا ہے۔ مختصر اقتباس:

"علامہ اقبال نہایت عظیم تھا، مریض ملت کا حکیم تھا، ہزیمت خوردہ مشرق کے لیے پیامِ بیداری تھا، مفکرِ اعظم تھا، درویش کے لباس میں فلسفی اور عارف تھا، محرمِ رازِ درونِ میخانہ تھا، جمالِ مصطفیٰ کی شمع کا پروانہ تھا، کاروانِ ملّت کا حُدی خواں تھا، دیدۂ بینا کے ساتھ مضطرب قلب رکھتا تھا۔"

صفحہ ۲۱ پر جناب محمد اشرف خاں عطاؔ کا مضمون "وطنیت اور اقبال" ہے۔ جناب عطا ہمارے اُن اہلِ قلم میں سے ہیں جن کا قلم ملّتِ اسلامیہ کے لیے وقف رہا۔ وہ ایک عرصہ حضرت مولانا ظفر علی خاں اور ان کے مؤقر جریدہ سے "زمیندار" سے وابستہ رہے اور بہت توانائی سے اپنے صحافتی فرائض انجام دینے کے ساتھ کئی قابلِ قدر کتابیں لکھیں۔

عطا صاحب کا یہ مقالہ مختصر ہے لیکن انہوں نے مدلّل انداز میں یہ ثابت کیا ہے کہ اقبال اُن معنوں میں وطن پرست نہ تھے جن معنوں میں لوگ خود کو وطن پرست کہتے ہیں بلکہ انہوں نے وطن کی اہمیت کا احساس اپنی ملّت کے حوالے سے کیا۔ اقتباس:

"ان مسلم نوجوانوں کو جن کے سر پر وطنیت کا بھوت سوار ہے اور جو انسانیتِ کبریٰ کے فلسفے سے منہ موڑ کر قومیت و وطنیت کے عمیق و تاریک غار میں ٹامک ٹوئیاں مار رہے ہیں، ان سے مخاطب

ہو کر علامہ اقبال فرماتے ہیں :

مومن کے جہاں کی حد نہیں ہے

مومن کا مقام ہر کہیں ہے "

صفحہ ۲۱ پر "اقبال" کے عنوان سے جناب فارغ بخاری کی نظم طبع ہوئی ہے۔ نظم مختصر ہے اور صرف دس اشعار پر مشتمل ہے لیکن جذباتِ عقیدت میں ڈوبی ہوئی ہے۔ دو شعر :

سرمدی نغموں سے تھا معمور تیرا سازِ عشق

آشکارا کر دیا عالم پہ تو نے رازِ عشق

اے مسیحائے سخن اے ناخدائے زندگی

تیری ہر لے میں تھی پوشیدہ نوائے زندگی

صفحہ ۲۳ پر "حضرت علامہ اقبال" کے زیرِ عنوان جناب حکیم غلام رسول کا مضمون شائع ہوا ہے۔ یہ مضمون قریب قریب نو کالموں پہ پھیلا ہوا ہے اور اس لحاظ سے منفرد اور بہت دلچسپ ہے کہ حکیم صاحب نے اپنے خاص انداز میں حضرت علامہ کی زندگی کے واقعات لکھے ہیں۔ چند ذیلی سرخیاں ملاحظہ ہوں :

۱۔ والدین کا زہد و اتقا ۲۔ تعلیمی زندگی

۳۔ استاد مرحوم کی اولاد کا احترام ۴۔ حضرت علامہ گورنمنٹ کالج لاہور میں

۵۔ ایک واقعہ ۶۔ لاہور کا ایک مشاعرہ

۷۔ کالج کے داخلے کے وقت والد صاحب کا عہد لینا

۸۔ انجمن حمایت اسلام کا پلیٹ فارم ۹۔ وطنی شاعری

۱۰۔ ولایت کا سفر ۱۱۔ پبلک زندگی

۱۲۔ تصانیف ۱۳۔ عشقِ رسولؐ

۱۴۔ ایک قادیانی سے ملاقات ۱۵۔ زمانۂ علالت کے حالات

۱۶۔ ایک واقعہ ـــــ وغیرہ !

ان میں اکثر واقعات اور لطائف وہی ہیں جو مشہور و معروف ہیں لیکن اس لحاظ سے اس مضمون کی بہت اہمیت ہے کہ سب سے پہلے غالباً اسی میں لکھے گئے۔

صفحہ ۳۴ پر "آہ علامہ سر اقبال !" کے عنوان سے محترمہ زیب عثمانیہ لدھیانوی کی نظم ہے۔ اس کے دو شعر :

تاروں سے بہت آگے جاتی تھی نظر جس کی
رخصت ہوا دنیا سے وہ کوکبِ رخشندہ
اس بندۂ مومن کو فانی نہ سمجھ اے زیبؔ!
ایماں ہی تو دنیا میں اک چیز ہے پائندہ

صفحہ ۲۵ پر "اقبال اور تصوفِ حاضرہ" کے عنوان سے جناب محمد اشرف خاں عطا کا ایک مضمون شائع ہوا ہے اور ان کے نام کے ساتھ مدیر معاون بھی لکھا گیا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ موصوف اُن دنوں روزنامہ "احسان" ہی سے وابستہ تھے۔ عطا صاحب کا یہ مضمون چار کالموں کو گھیرے ہوئے ہے اور اس میں انہوں نے عجمی تصوف کے بارے میں علامہ مرحوم کے خیالات پر روشنی ڈالی ہے۔ اقتباس:

"صوفیاء کی اصلاح، اقبال کی زندگی کا ایک بڑا مشن تھا۔ وہ اس دور کے صوفیاء کو اُس دور کے صوفیائے کرام کے دوش بدوش کھڑا دیکھنا چاہتا تھا جس دور میں صوفیائے کرام دن کو ہاتھ میں تلوار لے کر میدانِ غزا میں جبروت اور ملوکیت کے خلاف جہاد کرتے تھے۔ صبح کو گھوڑے کی پیٹھ پر سوار ہوتے تھے تو رات کو مصلے نشیں نظر آتے تھے۔"

صفحہ ۲۶ پر جناب محمد اکرم خاں کا مضمون اور درد ہاشمی کانپوری کی نظم شائع ہوئی ہے۔ مضمون کا عنوان ہے "اقبال اور غلامی" ـــــ اور نظم "افکارِ پریشاں" کے زیرِ عنوان لکھی گئی ہے۔ مضمون مختصر ہے، صرف دو کالم لیکن اکرم صاحب نے بہت قابلیت سے اقبال کی حریت پرستی ثابت کی ہے ـــ فرماتے ہیں:

"اقبال نے غلامی کو محسوس کیا اور شدت سے محسوس کیا۔ اس کے دل پر غلامی کا گہرا اثر تھا۔ وہ قوم کو اس بے کسی و بے بسی کی حالت میں نہیں دیکھ سکتا تھا۔ اس کے دل میں ایک تڑپ تھی جو نہ صرف اسے غلامی پر مطمئن نہ ہونے دیتی تھی، بلکہ وہ قوم کی گردن پر بھی اس جوئے کو نہ دیکھ سکتا تھا۔"

درد ہاشمی صاحب کی نظم ۱۲۔ اشعار پر مشتمل ہے۔ زمین اقبال کی ہے اور اسی کے ایک شعر کو مطلع بنا کر نذرانۂ عقیدت پیش کیا گیا ہے۔ وہ شعر:

عشق کہاں سے پائے گا ذوقِ نظر ترے بغیر
رنگ کہاں سے لائے گا خونِ جگر ترے بغیر
بیخودیٔ کیف خواب میں، رہنِ صد اضطراب میں
ہوش و خرد تیرے بغیر، قلب و نظر ترے بغیر

صفحہ ۲۷ پر جناب ابوالعلا چشتی نے "اقبال، اقبال کی نظر میں" کے عنوان سے حضرت علامہ کے وہ اشعار جمع کر دیے ہیں جن میں انہوں نے اشارۃً یا کنایۃً خود اپنے بارے میں کچھ کہا ہے —— یہاں یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ یہ ابوالعلا چشتی وہی ہیں جو حاجی لق لق کے نام سے مشہور ہوئے اور مزاح نگاری شاعری کی حیثیت سے ایک مقام حاصل کیا۔ محمد اشرف عطا صاحب کی طرح چشتی صاحب بھی "احسان" کے عملۂ ادارت میں شامل تھے۔

صفحہ ۲۷ پر ہی جناب محمد عبدالحمید مدیر معاون "احسان" کا مضمون "حالی، اکبر اور اقبال" شائع ہوا ہے۔ اس مضمون میں انہوں نے بتایا ہے کہ حضرت اقبال نے اپنے فلسفے اور شاعری کی مدد سے اصلاحِ ملت کے جس کام کو مکمل کیا اس کا آغاز حالی اور اکبر کے زمانے میں ہو چکا تھا۔ اقتباس:

"اقبال اس عمارت کو مکمل کرنے والا معمار ہے جس کی بنا حالی نے ڈالی، جس کی دیواریں اکبر نے استوار کیں اور شبلی نے ان میں رنگ آمیزی کی تھی۔"

صفحہ ۲۸ پر "اقبال کا پیغام" کے عنوان سے جناب آزاد بدایونی کا مضمون چھپا ہے۔ آزاد صاحب نے اقبال کے ان ناقدین کو منہ توڑ جواب دیا ہے جو ان کے کلام میں تضادات تلاش کرتے اور ان کے اشتراکی ہونے کا پہلو ڈھونڈتے ہیں۔

آزاد صاحب نے مدلل انداز میں بتایا ہے کہ اقبال اوّل و آخر مسلمان تھے۔ انہوں نے کسی ابہام کے بغیر احیائے ملتِ اسلامیہ کے لیے لکھا اور تادمِ مرگ قول و عمل کی پوری قوتوں سے اس جدوجہد میں مصروف رہے۔

اسی صفحے پر جناب خورشید حسن خورشید سہارنپوری کی فارسی نظم "نذرِ اقبال" شائع ہوئی ہے ایک شعر:

میکنم خورشید مدحش ختم بر یک جملہٗ
بر قوم اقبال بود و بر دیں اقبال بود

صفحہ ۲۹ پر جناب منظور حسین منظور کی نظم "نوحۂ اقبال" چھپی ہے۔ عنوان کے نیچے محترم شاعر کا نام یوں درج ہے:

"از فردوسیِ ملت، ملک منظور حسین منظور بی۔ اے۔ مصنف "جنگ نامۂ اسلام"۔ ہیڈ ماسٹر ہائی سکول بھاگٹا نوالہ، ضلع شاہ پور"۔

شاعر کے القاب و آداب سے معلوم ہوتا ہے ان کی کتاب "جنگ نامۂ اسلام" زیورِ طبع سے آراستہ ہوئی ہوگی اور یقیناً قابلِ قدر ہوگی۔ لازم ہے کہ ہمارا کوئی سکالر اس گوہرِ بے بہا کو تلاش کرے اور اس پر مفصل تبصرہ لکھ کر قوم کو اس سے متعارف کرائے۔ اس زمانے میں ایسی کتابوں کو زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانے کی ضرورت ہے۔ منظور صاحب کس پائے کے شاعر تھے "نوحۂ اقبال" کے اس بند سے اس کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے ؎

آہ پنہاں ہو گیا دنیا سے وہ دانائے راز
پیکرِ مشرق میں تھا جس کی نوائے سوز و ساز
ذوقِ پروازِ تخیل جس کا تھا شاہیں نواز
جس کے اندیشے میں تھی اک گرمیِ آہن گداز
آتشِ حسنِ ازل تھی شوخیِ تحریر میں
گرمیِ ذوقِ عمل تھی نالۂ شب گیر میں

صفحہ ۳۰ پر جناب یحییٰ اعظم گڑھ اور جناب ڈاکٹر محبوب عالم قریشی کی نظمیں ہیں۔ پہلی نظم کا عنوان "ماتمِ اقبال" اور دوسری کا "گلہائے عقیدت" ہے۔ بالترتیب "ماتمِ اقبال" اور "گلہائے عقیدت" کا ایک ایک شعر ؎

اٹھا جہاں سے وہ سرشارِ دینِ پیغمبر
کہ جس کے شورِ نوا پر فدا تھی خاکِ حرم

درسِ خودداری ترے اس قول میں مستور ہے
تو جھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا نہ تن!"

صفحہ ۳۱ پر "قطبِ عالم، عارفِ ہند حضرت علامہ اقبال" کے زیرِ عنوان جناب میر عبدالعزیز گرد

کا مضمون شائع کیا گیا ہے۔ میر صاحب قلات نیشنل پارٹی کے صدر تھے۔ یہ مضمون اخبار کے تقریباً آٹھ کالموں پر محیط ہے اور اس میں انہوں نے اقبال کے روحانی مقام و مرتبے پر اظہارِ خیال فرمایا ہے۔ لکھتے ہیں:

"ہر کسی نے اپنی سمجھ کے مطابق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے اور
اپنی عقیدت ظاہر کی ہے لیکن مجھے بجا طور پر افسوس ہے کہ کسی نے
ابھی تک اقبال کی ایک اور حیثیت کی طرف توجہ مبذول نہیں کی جس کا
تعلق زیادہ تر باطن کے ساتھ ہے۔"

صفحہ ۳۷ پر "حضرت علامہ اقبال سے پہلی ملاقات" کے عنوان سے چودھری محمد عبداللہ خان، ہیڈ ماسٹر اسلامیہ سکول لاہور چھاؤنی کا مضمون شائع ہوا ہے۔ یہ تقریباً ڈھائی کالم کا مضمون ہے اور اس میں چودھری صاحب نے ۱۹۳۶ء کی ایک شام کی روداد بیان کی ہے جبکہ وہ اپنے ایک دوست کے ساتھ جاوید منزل گئے اور حضرت علامہ سے شرفِ ملاقات حاصل کیا۔ حضرت علامہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

"گفتگو میں سادگی اور بے تکلفی بدرجۂ اتم تھی۔ یہاں تک کہ
نیاز مندوں سے گفتگو کرتے وقت بھی یہی معلوم ہوتا تھا کہ کسی نہایت
بے تکلف دوست سے باتیں کر رہے ہیں۔ آپ کی طبیعت میں نہایت
لطیف مزاح تھا۔ زیرِ لب ہنسی کے ساتھ عام گفتگو میں کئی لطائف بیان
کر جاتے تھے۔ باتیں کرتے تو بہت ہشاش بشاش نظر آتے۔"

صفحہ ۳۸ پر "ماتمِ اقبال" کے عنوان سے محترمہ صالحہ بیگم مخفی کلکتہ کی نظم ہے جو چودہ اشعار پر مشتمل ہے۔ تین شعر ملاحظہ ہوں:

السلام اے زندۂ جاوید اقبال السلام!
صد مبارکباد تجھ کو گلشنِ دارالسلام!

شاعرِ رنگیں بیاں، ملکِ سخن کے تاجدار
تیرے غم میں ہے دلوں کی مملکت اجڑا دیار

اڑ گیا باغِ جہاں سے طوطیِ شیریں دہن
سوگوار اس کے الم میں کیوں نہ ہوں اہلِ وطن

صفحہ ۳۹ پر "اقبال ایک ماہرِ معاشیات کی حیثیت میں" کے عنوان سے شیخ محمد اشرف سانیوی ایم اے او

کالج امرتسر کا مقالہ شائع کیا گیا ہے اور جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے، اس میں حضرت علامہ کی اس خاص اہلیت پر گفتگو کی گئی ہے کہ ہمارے اس قومی شاعر نے اپنے اشعار میں ان مسائل پر بھی اظہارِ خیال کیا ہے جن کا تعلق انسان کی خالص مادی زندگی سے ہے ۔ یہ مقالہ تقریباً پانچ کالموں پر پھیلا ہوا ہے اور فاضل مقالہ نگار نے ذیلی عنوانات :

۱۔ مزارعین کی امداد

۲۔ زمین خدا کی ہے

۳۔ مزدوروں کو انتباہ اور

۴۔ نیشنلزم یا وطنیت وغیرہ

کے تحت حضرت علامہ کے شعر درج کیے گئے ہیں۔

صفحہ ۴۲ پر "علامہ اقبال کی روح پُرفتوح سے راز و نیاز" کے زیرِ عنوان مولوی مدرار اللہ مدرار مردان، کا مضمون شائع ہوا ہے۔ اس مختصر تحریر کو نثری مرثیہ کہنا چاہیے۔ مدرار صاحب نے بڑے جذباتی انداز میں حضرت علامہ کی وفات پر اپنے دلی رنج و افسوس کا اظہار کیا ہے۔ چند سطریں ملاحظہ ہوں :

"آہ اقبال ـــــ آپ کی ہستیِ گرامی نے ہندوستان کے موجودہ پُرآشوب دور میں مسلمانوں کی رہنمائی کے لیے ایک بے نظیر شمعِ ہدایت روشن کی۔ آپ نے امتِ مرحوم کی جو اہم اور غیر فانی خدمات انجام دی ہیں ان کی داد اہلِ اسلام سے "کما " نہیں دی جا سکتی۔ البتہ ان کے صفحاتِ قلوب اور اوراق کی تاریخ پر آپ کا نام اور کام زریں اور جلی حروف سے تاقیامت منقوش اور محفوظ رہے گا۔"

صفحہ ۴۳ پر جناب اثر چکوالی کا مضمون "اقبال کی تعلیمات" درج کیا گیا ہے۔ یہ مضمون اخبار کے تقریباً دس کالموں پر مشتمل ہے اور اثر صاحب نے اسے حضرت علامہ کے اشعار سے موثر اور مدلل بنایا ہے اور مفکرِ اسلام کی تعلیمات کے قریب قریب ان تمام پہلوؤں پر گفتگو کی ہے جن پر ہمارے موجودہ زمانے کے سکالر کام کر رہے ہیں۔

۱۔ خودی

۲۔ زندگی

۳۔ آزادی

۴۔ عمل

۵۔ وطنیت اور

۶۔ ربطِ ملت ـــــ

اس مضمون کے ذیلی عنوانات میں اور اثر صاحب نے ہر عنوان کے تحت حضرت علامہ کے فارسی اور اردو اشعار کی بڑی تعداد درج کی ہے جس سے ان کے گہرے مطالعے کا اندازہ ہوتا ہے۔

صفحہ ۵ اس نمبر کا آخری صفحہ ہے اور اس پر جناب ضیا جعفری (پشاور) کی نظم "نوحہ غم" شائع کی گئی ہے۔ نظم فارسی زبان میں ہے اور ۲۲ اشعار پر مشتمل ہے۔ دو شعر:

حضرتِ اقبال جانِ شاعری
آفتابِ آسمانِ شاعری

طوطیائے دیدہ خاکِ کوئے او
وادیٔ لاہور مست از بوئے او

میں نے اختصار کے ساتھ اس گرانقدر نمبر کا جو تعارف کیا، اس سے قارئین کرام اس کی قدر و قیمت کا اندازہ فرما سکیں گے۔ یقیناً یہ روزنامہ "احسان" لاہور کے کارکنوں کی ایک ایسی خدمت ہے جو اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے قدردانوں سے قیامت تک داد پاتی رہے گی۔ یہ نمبر اب نایاب ہے اس لیے مناسب ہوگا کہ اسے کتابی شکل میں شائع کر کے اقبال کے شیدائیوں کو اس کے تفصیلی مطالعے کا موقع دیا جائے۔

میں بزمِ اقبال کے محترم ڈائرکٹر صاحب سے درخواست کروں گا وہ یہ کام اپنے ہاتھ میں لیں۔

آخر میں اس نمبر کی اس خصوصیت کا ذکر کرنا بھی نامناسب نہ ہوگا کہ اس کا مطالعہ کرتے ہوئے اردو صحافت کی اس بتدریج ترقی کا اندازہ بھی ہوتا ہے جو گزشتہ نصف صدی میں ہوئی۔ مثال کے طور پر ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اس زمانے میں مضمون نگاروں کے نام ان کی تمام تعلیمی ڈگریوں اور سکونتی مناسبتوں کے ساتھ لکھے جاتے تھے جس کا اب رواج نہیں۔ ثبوت کے طور پر اس نمبر کی پہلی نظم "اقبال" کے مصنف کا نام دیکھیے، "سید آغا صادق حسین، ادیب فاضل، منشی فاضل، ڈیرہ سیداں کیمبل پور"۔

اسی طرح اس نمبر میں جو اشتہارات شائع ہوئے ہیں اور انہیں جو دلچسپ عنوانات دیے گئے

ہیں، ان سے بھی اس زمانے کے تمدنی اور معاشی مزاج کا اندازہ ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایسے کئی اور پہلو بھی ہیں جو اس نمبر کا مطالعہ کرتے ہوئے سامنے آتے ہیں۔

نوٹ:

یہ نمبر مجھے برادرم سید ضمیر حسین صاحب کی عنایت سے ملا تھا اور اب میں اسے تحفے کے طور پر بزمِ اقبال کی لائبریری کو دے رہا ہوں۔ جو حضرات اس کا تفصیلی مطالعہ کرنا چاہیں، اس لائبریری سے رجوع کریں۔

SPECIAL DISCOUNT FOR FOREIGN SUBSCRIBERS

40% OFF THE REGULAR RATE TO:

- Private & Religious Institutions and Organisations.
- Educational Centres and Libraries.

— 25% OFF THE REGULAR RATE TO:

- Students

SUBSCRIPTION RATES

Group of Countries	Individuals 1-Yr.	2-Yrs.	3-Yrs.	Institutions 1-Yr	2 Yrs.	3-Yrs.
HIG	US$ 12 (20)	US$ 22 (38)	US$ 30 (54)	US$ 50 (60)	US$ 90 (110)	US$ 130 (160)
MIC	10 (18)	18 (34)	24 (48)	40 (50)	70 (90)	100 (130)
LIG	08 (16)	14 (30)	18 (42)	30 (40)	50 (70)	70 (100)
INDIA	Rs. 60/-	Rs. 110/-	Rs. 160/-	Rs. 100/-	Rs. 190/-	Rs. 280

Rates subject to change

PUBLISHING SINCE: 1985 1405H.

FREQUENCY : Biannual

PAGES: 128

SIZE: 17.5cm x 26 cm

Figures within Parantheses indicate AIR MAIL charges and without parantheses SURFACE MAIL charges.

High Income Group (HIG):	U.S.A., Canada, West European countries, Japan, Saudi Arabia, Kuwait, U.A.E., South Africa, Libya, etc.
Middle Income Group (MIG):	East European Nations, Nigeria, Iraq, Jordon, Egypt, Syria, Malaysia, Indonesia, Turkey, Iran, etc.
Low Income Group (LIG):	Bangladesh, Sri Lanka, Pakistan, Sudan, etc.

PLACE ORDERS TO YOUR LOCAL DISTRIBUTORS OR WRITE DIRECTLY TO:

CIRCULATION DEPARTMENT,
THE MUSLIM ASSOCIATION FOR THE ADVANCEMENT OF SCIENCE,
FARIDI HOUSE, SIR SYED NAGAR,
ALIGARH-202 001 (INDIA)

BACK ISSUES AVAILABLE ON PAYMENT.
RATES MAY BE QUOTED ON INQUIRY.

شعریات

اقبالؒ کی امیجری کے چند اساسی پہلو

ڈاکٹر توقیر احمد خان

شاعری کے محاسن میں مختلف عناصر کارفرما ہوتے ہیں۔ مشرقی شعریات میں صنائع، بدائع، تخیل، محاقات کو خاصا دخل ہے۔ البتہ مغرب میں کچھ دُوسرے تصورات بھی متعارف ہیں جن میں ایک امیجری یعنی پیکر تراشی ہے.... اقبالؒ کے کلام میں پیکر تراشی اپنی گوناگوں اقسام کے ساتھ جَلوہ گر ہے۔

اقبال کی امیجری

امیجری کی اصطلاح جس قدر ادبی ہے، اسی قدر نفسیاتی بھی[1] ـــ لغت میں پیکر Image کے معنی "ذہنی تصویر" کے ہیں اور پیکر تراشی Imagery ادبی و لسانی معنوں میں مجموعی پیکر Images collectively ہے[2]۔ انگریزی تنقید نگاروں نے اسے "لفظی تصویر" word picture لکھا ہے[3] ـــ واضح طور پہ ذہن میں آنے والی وہ تصویریں جو لفظوں کے ذریعے منعکس ہوتی ہیں، پیکر ہیں۔ پردۂ ذہن پر تخیل کی تراشی ہوئی یہ تصویریں تشبیہ، استعارہ، کنایہ، رمز، علامت، اشارہ اور لفظوں کی تکرار کے ذریعے فن کار کی امیجری کی تشکیل کرتی ہیں[4]۔ یہ مصنف کی کاوشوں میں جذبات و کیفیات کے مصورانہ بیان کی شکل میں نمودار ہوتی ہیں[5]۔ نفسیاتی اعتبار سے انہیں بصارت، سماعت، شامہ، ذائقہ، لامسہ اور اعضا و عضلات کی رو سے اور لسانی اعتبار سے ـــ بصری اور تخیلی ـــ دو اہم حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ علامتی، تشبیہاتی اور استعاراتی، تلمیحاتی اور اساطیری پیکروں میں بانٹا جا سکتا ہے۔

اقبال ایک مفکر شاعر ہیں ـــ فکر و فلسفہ کی آمیزش نے ان کے کلام کو امتیازی خصوصیت بخشی ہے۔ اقبال کے فکر کی طرح ان کی شاعری کا مطالعہ بھی ہمیں ادب کی نئی جہات کے تعارف کی دعوت دیتا ہے بلکہ شعرِ اقبال کی تفہیم کے لیے عربی، فارسی اور انگریزی ادب کا گہرا مطالعہ ناگزیر ہے جو مشرق و مغرب کے کلاسیکی ادب سے واقفیت کے بغیر ممکن نہیں۔ گویا یہ بات آسانی سے کہی جا سکتی ہے کہ اقبال کی شعری جہات بے حد وسیع اور متنوع ہیں جن کا احاطہ

کرنا مشکل ہے۔

اقبال کی شاعرانہ عظمت میں فکر اور فن کا حسین امتزاج شامل ہے۔ وہ ایک عظیم مفکر تو ہیں ہی، ایک لازوال فن کار بھی ہیں۔ فن کی عظمت میں ان کی فکر کو سب سے زیادہ دخل ہے کیونکہ فن کی عظمت کا انحصار فکر کی ابدی اور آفاقی قدروں پر ہے۔

فن میں تابندگی، گہرائی اور آفاقیت، فکر کے تناظر ہی سے پیدا ہوتی ہے اس لیے اقبال کے فن پر گفتگو کرتے ہوئے اقبال کی فکر کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کے سامنے اپنے مخصوص پیغام کے ابلاغ کا مسئلہ تھا جس کے لیے انہوں نے شاعری کا سہارا لیا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اقبال کی شاعری اور فکر کے بہترین حصے وہی ہیں جہاں دونوں میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اس مضمون میں اقبال کے فن کارانہ مختلف اسالیب کا جائزہ مقصود ہے اور اس جائزے سے میں صرف ایک ہی پہلو کا مختصر تجزیہ ممکن ہو گا۔

گو اقبال پر تصانیف کی تعداد کثیر ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے فن اور شاعری پر معتبر تحقیقی کاوشوں کی اب بھی گنجائش موجود ہے اسی لیے اس مضمون میں اقبال کو اس زاویے سے دیکھا گیا ہے۔

شاعری کے محاسن میں مختلف عناصر کار فرما ہوتے ہیں۔ مشرقی شعریات میں صنائع، بدائع، تخیل اور محاکات کو خاصا دخل رہا ہے البتہ مغرب میں کچھ دوسرے تصورات بھی کار فرما رہے ہیں اور ان میں ایک "امیجری" بھی شامل ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ مشرق میں امیجری کا تصور سرے سے ناپید ہے یا حسن آفرینی کا یہ نکتہ اہلِ مشرق کی نگاہوں سے روپوش رہا ہے۔ یہ فنی نکتہ دوسرے تلازموں کے ساتھ برتا جاتا رہا ہے جس کی مجموعی طور پر تصویر کشی، تخیل آفرینی یا محاکات کے حسین امتزاج سے کی جاتی رہی ہے؛ تاہم یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہمارے ادب میں اس کی وہ منظم یا واضح صورت نہیں ملتی جو مغرب میں ہے۔ بیسویں صدی میں انگریزی ادبیات کے گہرے مطالعے نے ہمارے شعر و ادب کو مختلف سمتوں سے متاثر کیا، ان میں پیکر تراشی ایک اہم جہت ہے۔

فن کار کے تمام تجربات اور مشاہدات اس کے ذہنی ذخیرے کا حصہ بنتے رہتے ہیں جن کا اظہار مختلف اوقات میں اس کے فن پاروں میں ہوتا رہتا ہے۔ شاعر کے اس ذخیرے میں تخیل کی کارفرمائی لفظوں سے بنی ہوئی تصویروں کی شکل میں نظر آنے لگتی ہے۔ بسا اوقات آنکھوں کے سامنے مناظر کا پورا نقشہ کھنچ جاتا ہے۔ حسنِ شعر کا یہ جزو کلام میں بدرجۂ اتم موجود ہے۔

وادیِ کہسار میں غرقِ شفق ہے سحاب
لعلِ بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب [6]

قلب و نظر کی زندگی، دشت میں صبح کا سماں
چشمۂ آفتاب سے نُور کی ندیاں رواں [7]

اقبال کے کلام میں پیکر تراشی کی انواع و اقسام کی مثالیں ملتی ہیں۔ ان کی امیجری کا مطالعہ کرتے وقت سب سے پہلے یہی دشواری سامنے آتی ہے کہ مختلف اوصاف اور خصوصیات کے لحاظ سے اقبال کے پیکروں کی تقسیم کس طرح کی جائے ـــــ کیونکہ اقبال کے یہاں استعمال ہونے والے پیکر کسی خاص قسم کے زمرے میں نہیں آتے بلکہ ان کا شمار مختلف قسم کے گروہوں میں ہوتا ہے ـــــ مثال کے طور پر ایک پیکر "ساقی" کو لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ یہ پیکر بصری تصویر سے تعلق رکھتا ہے ـــــ اس کا شمار مرئی پیکر تراشی کے باب میں ہونا چاہیے ـــــ لیکن اسی کے ساتھ "ساقی" متحرک اور فعال بھی ہے کہ حرکت و عمل کا پیکر ہے ـــــ تو اسے متحرک پیکر تراشی کے ذیل میں آنا چاہیے۔ ہمارے ہاں "ساقی نامہ" لکھنے کی روایت بڑی معروف رہی ہے اور یہ بھی صحیح ہے کہ اقبال نے "ساقی" کا پیکر اردو فارسی غزل کی روایت سے مستعار لیا ہے جو مشرقی تہذیب و ثقافت کا ایک مظہر ہے، اس لیے اسے ثقافتی پیکر تراشی کے ذیل میں آنا چاہیے۔ علاوہ ازیں اقبال کی شاعری میں وہ کہیں تشبیہ اور کہیں استعارے کے طور پر استعمال ہوا ہے اس لیے اُسے تشبیہاتی اور استعاراتی پیکر بھی کہا جا سکتا ہے۔ مزید براں اقبال "ساقی" کو ایک علامت بنا کر پیش کرتے ہیں چنانچہ یہ علامتی پیکر تراشی بھی ہے ـــــ غرض یہ کہ اقبال کے ہاں اس پیکر کی مختلف صورتیں ہیں جن کی درجہ بندی کرنا دشوار ہی نہیں، تقریباً ناممکن ہے۔ اقبال کی شاعری میں بیشتر پیکروں کا یہی حال ہے کہ انواع و اقسام کے لحاظ سے انہیں کسی خاص زمرے میں نہیں رکھا جا سکتا کیونکہ اقبال کے ہاں ایک پیکر کے مختلف اظہار ملتے ہیں۔

فطرت کے خوبصورت مناظر، کائناتِ قدرت میں صفِ اوّل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اقبال کی شاعری میں مناظرِ فطرت کے خوش نما پیکروں کے عمدہ نمونے ملتے ہیں ؎

گرد سے پاک ہے ہوا، برگِ نخیل دُھل گئے
ریگِ نواحِ کاظمہ نرم ہے مثلِ پرنیاں ؎

"ریگِ نواحِ کاظمہ" اقبال کی امیجری کی تاریخی و تہذیبی پیکر تراشی کا مرقع ہے۔ جسے ایک صحرائی پس منظر کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ صحرا کو اقبال کی علامتوں میں بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ اقبال نے اس میں نئی معنویت پیدا کی ہے مثلاً

مردِ صحرا پاسبانِ فطرت است

دریا، پہاڑ، آفتاب، سبزہ، موتی، شبنم اور قطرہ وغیرہ اقبال کے اشعار کی زینت بڑھاتے ہیں اور حسنِ ازل کے ہزاروں پہلو ہمارے سامنے لاتے ہیں:

بحرِ مواج: وسعت و بیکرانی
کوہ: عظمت و بلندی
شبنم: نشوونما اور
گوہر: تقویم ذات کی نشانیاں بن جاتی ہیں۔

باطنی کیفیات کے نمایاں اظہار کے لیے اقبال کے ہاں فطرت کے دیگر مظاہر بھی پیکروں کی شکل میں نمودار ہوتے ہیں جن میں ستارہ، بجلی، سیماب وغیرہ اہم ہیں۔ مظاہرِ فطرت کے جملہ پیکروں میں جُوئے آب یا جُوئے کہستاں خاص اہمیت کی حامل ہے۔ ندی کی پیہم روانی، مسلسل جدوجہد، حصولِ منزل کی دُھن، رکاوٹوں اور مشکلات کا مقابلہ ایسے حقائق ہیں جو انسانی زندگی کے لیے حیاتِ نو کا مژدہ بن کر سامنے آتے ہیں۔ ندی کا روح پرور منظر اور انوکھی دل کشی اقبال کی مرئی اور متحرک امیجری کا واضح نمونہ ہیں اور "زندہ رود" کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ عزم محکم، جانفشانی اور حصولِ مقصد کی سچی لگن کے راز ندی کی رواں دواں چال میں مضمر ہیں۔ ندی کے پانی کی تازگی زندگی کی تازگی کی علامت ہے جس کو اقبال نے اپنے فلسفۂ حیات کے گہرے فکری پہلو کی صراحت کے لیے استعمال کیا ہے۔

کلیم الدین احمد اپنی کتاب "اقبال — ایک مطالعہ" میں لکھتے ہیں:

"چشمے کا پانی برابر رواں ہے، ایک لمحہ اسے قرار نہیں، اس لیے لمحہ بہ لمحہ بدلتا رہتا ہے — لیکن چشمہ ہمیشہ جاری ہے۔ یہی حال زندگی کا ہے۔ زندگی کا سلسلہ کبھی نہیں ٹوٹتا۔ اس سلسلے کو

موت بھی نہیں توڑ سکتی۔[۱۰]

عزیز احمد نے "اقبال — نئی تشکیل" میں "جوئے آب" کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"دریا کی روانی زندگی کی روانی ہے۔ "جوئے آب" گوئٹے کے "نغمۂ محمد" سے ماخوذ ہے۔ زندگی کی روانی کی نظم ہے۔"[۱۱]

ے

زی بحرِ بیکرانہ چہ مستانہ می رود
در خود یگانہ از ہمہ بیگانہ می رود[۱۲]

لالہ، اقبال کی شاعری میں علامتی پیکر بن کر ابھرتا ہے اور ان کے فکر و پیغام کی ایک واضح علامت بن جاتا ہے۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ غیر ذی روح علامتی پیکروں میں لالے کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ لالہ صرف شعری علامت ہی نہیں بلکہ اقبال اس کو تہذیبِ حجازی کی وسعت، شوکت اور عظمت کی علامت کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

خیاباں میں ہے منتظر لالہ کب سے
قبا چاہیے اس کو خونِ عرب سے[۱۳]

یہ چمن وہ ہے کہ تھا جس کے لیے سامانِ ناز
لالۂ صحرا جسے کہتے ہیں تہذیبِ حجاز[۱۴]

لالے کا خونیں کفن، ٹپکتا ہوا لہو اور سرخ قبا، امتِ مسلمہ کے منصبِ شہادت اور داستانِ حرم کی رنگینی کی یاد تازہ کراتے ہیں اور سیدنا اسماعیلؑ کی قربانی اور حضرت حسینؓ کی شہادت کی علامتیں بنتے ہیں۔ "ساقی نامہ" میں لکھتے ہیں ے

گل و نرگس و سوسن و نسترن
شہیدِ ازل، لالہ خونیں کفن![۱۵]

لالے کے پیکر میں صحرائے عرب کی سختی اور فضائے بسیط سے نشوونما کی تعلیم ہے۔ بیاباں کی ہوائیں لالے کو سرمستی و رعنائی اور مردانِ حر کی قوت کو توانائی بخشتی ہیں۔

برخیز و دل از صحبتِ دیرینہ بہ پرداز
با لالۂ خورشید جہاں تاب نظر باز [۱۶]

عزیز احمد، اقبال کی نظم "لالۂ صحرا" کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"حیاتی نظام میں لالے اور انسان میں بہت سی قدریں مشترک ہیں۔ دونوں کو کائنات میں اپنی تنہائی کا احساس ہے۔ دونوں میں قدرِ جمال کی نمود مشترک ہے ـــــ اور یہ خودی اور وجدان کے ارتقاء کے لیے ضروری ہے۔ دونوں میں جذبۂ پیدائی اور لذتِ یکتائی ہے"۔ [۱۷]

گلستان کی نسبت سے اقبال کچھ اور پیکروں کا اظہار بھی اپنے اشعار میں کرتے ہیں۔ ان میں صیاد، گلچیں، باغباں، خوشہ اور دہقاں وغیرہ کے مرئی پیکر شعری تزئین کا سامان ہیں۔ یہ تمام پیکر جزوی طور پر کسی خاص خوبی کا نشان بن کر شعری حسن کو دوبالا اور شعر کی معنویت میں اضافہ کرتے ہیں اور ذرا سی معنوی ترمیم سے تازہ اور جاندار شعری پیکروں کی صورت میں نمودار ہوتے ہیں۔

اقبال اپنے اشعار کو ثقافتی ادب کے خوبصورت پیکروں سے بھی آراستہ کرتے ہیں۔ وہ ثقافتی انداز کے پیکر بادہ و سبو، جوشِ جنوں، سوز و ساز، نغمہ و مضراب، نے اور نے نواز وغیرہ کے استعمال سے شعری معنویت میں حسن اور تاثیر پیدا کر دیتے ہیں۔ ثقافتی پیکر تراشی کے یہ دل کش نمونے کلامِ اقبال کی شاعری کے خاصے بڑے حصے پر محیط ہیں اور بیشتر متحرک اور اثر انگیز ہیں ـــــ ساز، نغمہ اور مضراب وغیرہ سماعت کو متاثر کرتے ہیں اور اقبال کی سمعی پیکر تراشی کا عمدہ نمونہ بن کر سامنے آتے ہیں۔

ثقافتی قسم کے ان پیکروں میں نَے کا پیکر خصوصاً قابلِ ذکر ہے۔ نَے کے پیکر کا استعمال محض رسمی نہیں بلکہ اقبال نے اس میں بھی نئے معانی سمو کر اس کو ایک خاص علامتی شکل دے دی ہے۔

عابد علی عابد لکھتے ہیں:

"نَے نوازی مجازاً شعر گوئی کے لیے استعمال ہوا ہے۔ نَے کا سینہ شگاف ہونا بھی شاعر کے سوزِ دروں کا اظہار ہے۔ نَے نوازی

کی ترکیب کئی جگہ استعمال ہوئی ہے ....

"کوئی دیکھے تو میری نے نوازی"

فنِ شعر کے متعلق نظریات سے بحث کا آغاز یوں ہوتا ہے ؎

آیا کہاں سے نالۂ نے میں سرورِ مے
اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوبِ نے

بالِ جبریل کی ایک غزل کا مطلع ہے ؎

وہی میری کم نصیبی وہی تیری بے نیازی
مرے کام کچھ نہ آیا یہ کمالِ نے نوازی

نے سینہ شگاف ہے اور اس کی موسیقی سے سوز و گداز کے تصورات وابستہ ہیں۔ علامہ اقبال بھی اپنے کلام سے سوز و حرارت سے ملنے والوں کے دل میں گرمی پیدا کرنا چاہتے ہیں اور سینہ چاک نو دہ خیز بھی ہی۔"[۱۸]

اقبال کی شاعری میں تاریخی، تہذیبی اور جغرافیائی پیکروں کی بھی فراوانی ہے۔ اس نوع کے پیکروں سے اقبال اپنے اشعار کو زیادہ وزن دار بنا دیتے ہیں جس سے شعر کے خارجی حسن اور فکری معنویت میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔ تاریخی، تہذیبی اور جغرافیائی قسم کے پیکروں میں جو اقبال کے کلام میں متعدد جگہ بکھرے ہوئے ہیں۔ ان میں طورِ سینا، یدِ بیضا، سکندر، رومی، اردشیر، غرناطہ، محمود، ایاز، جیحوں، برہمن وغیرہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں جو اقبال کی تاریخی تہذیبی پیکر تراشی کے ساتھ شعری و فکری سطح کو بلند کرتے ہیں۔

اقبال کے اس انتخاب میں مشرق و مغرب کے اسماء و اماکن اور ہندوستانی تہذیب کا خاص دخل ہے۔ چند نمونے ذیل کے اشعار میں ملاحظہ ہوں ؎

اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری[۱۹]

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی
برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است[۲۰]

اقبال کو اپنے پیغام کے ابلاغ کے لیے بہت سے نئے پیکروں کو تراشنا پڑا۔ گو کہیں مقامات پر پرانے پیکروں کا بھی سہارا لیا ــــ اس لیے ان کی شاعری میں زیادہ تعداد فکری، مذہبی، تاریخی اور تہذیبی پیکروں کی ہے۔ فکری پیکروں میں اقبال کے یہاں وقت کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ زمان ان کے فلسفہ کا ایک انفرادی تصوّر ہے۔ ان کے کلام میں اس کے واضح اشارے ملتے ہیں۔ اس غیر مرئی شے کو جو انسان کی گرفت سے باہر ہے۔ اقبال نے ایک مرئی، زندہ اور توانا تصویر بنا کر پیش کیا ہے۔ "پیامِ مشرق" کی نظم "نوائے وقت"[۲۱] اس کی سب سے اچھی مثال ہے۔

اقبال نے شاہین کو قوت و عمل کا مظہر بنایا ہے۔ شاہین کا پیکر اقبال کے ذی روح پیکروں میں بہت زیادہ اہم اور جاندار ہے۔ یہ مرئی پیکر حرکت و عمل اور سخت کوشی کی علامت ہے۔ یہ حیواناتی پیکر تراشی کے ساتھ متحرک پیکر تراشی کا بھی کامل ترین نمونہ ہے ؎

جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا
لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ[۲۲]

عزیز احمد نے لکھا ہے:

"شاہین کی بے حد و انتہا وسعت پرواز ایک طرح سے حیات کے لیے مناظر کائنات کا احتساب ہے۔ پرواز کی وسعت و رفعت میں کمی نہ ہو تو کائنات میں ایسی کوئی شے نہیں جسے تسخیر نہ کر سکے یا جس کا احتساب اس کے امکان سے باہر ہو ــــ شاہین کی ہمت اگر پَر کشا ہو تو سب کچھ زیرِ پر آسکتا ہے۔"[۲۳]

یہ نیلگوں فضا جسے کہتے ہیں آسماں
ہمت ہو پَر کشا تو حقیقت میں کچھ نہیں
بالائے سر رہا ہے تو نام اس کا آسماں
زیرِ پر آگیا تو یہی آسماں، زمیں[۲۴]

شاہین کی طرح ایک اور سرگرمِ عمل پیکر اقبال کے یہاں مردِ مومن کا علامتی پیکر ہے۔ یہ پیکر اقبال کا تصوّراتی پیکر ہے۔ شاہین کی بہت سی خصوصیات سے ہم آہنگی کے باعث شاہین کے پیکر کے دھارے مردِ مومن سے جا ملتے ہیں جو اقبال کے تخیلی پیکروں کا نقطۂ عروج ہے۔ مردِ مومن میں

زور بازو، فقر و غنا، تیز نگاہی، روشن ضمیری، جستجو کی گرمی اور گفتگو کی نرمی وغیرہ، خوبیاں گن کر اقبال اپنے خوابوں کی تجسیم ایک مثالی انسان کی تصویر میں کر دیتے ہیں۔ اقبال کی فکر کے تمام عناصر مردِ مومن کے اس تصوراتی پیکر میں آ کر سمٹ جاتے ہیں جو اقبال کے فکر و پیغام کے ابلاغ کی مجسم علامت بن جاتے ہیں ؎

حدیثِ بندۂ مومن دل آویز
جگر پُر خوں، نفس روشن، نگہ تیز[۲۵]

اقبال کے مردِ مومن کی صفات پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر حاتم رامپوری لکھتے ہیں:

"مردِ مومن فقیری میں بادشاہی کرتا ہے اور یہ ایسا فقر ہے جسے دنیا کے بادشاہ خراجِ عقیدت پیش کرتے ہیں۔ یہ عفتِ قلب و نگاہ کا پیکر، مسیح و کلیم کا ہمسر ہوتا ہے اور حقائق اس پر خود بخود منکشف ہوتے ہیں۔"[۲۶]

اقبال نے اپنی شاعری میں مذہبی اساطیری پیکروں سے بھی بھرپور فائدہ اٹھایا۔ جبرئیل و ابلیس، خضر، حسینؓ و اسمٰعیلؑ وغیرہ مذہبی اساطیری پیکروں کی آمیزش نے اقبال کے فکر و شعر کو جلا بخشی ہے۔ ہمارے نزدیک اقبال کے تمام تر پیکروں میں زیادہ اہم یہی پیکر ہیں جنھوں نے اقبال کو بالغ نظر، مفکر اور شاعر بنا دیا اور جن کے حسنِ امتزاج سے اقبال کی شاعری میں مومن، عشق، خودی اور بے خودی جیسے نازک خیالات تخیلی پیکر شعر کے سانچے میں ڈھل سکے۔

اقبال کی امیجری کی جہات داخلی طور پر فکر و فن سے مربوط ہیں۔ یہاں ہم نے چند پیکروں کی طرف اشارہ کیا ہے جن میں ان کے مشرقی، مغربی، مذہبی، اساطیری، فکری، تخیلی، مرئی اور غیر مرئی میں سے چند دائروں کا ذکر کیا ہے اور اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اپنی فکر کو صحیح تناظر میں پیش کرنے کے لیے اقبال کو اسی قسم کے پیکروں کی ضرورت تھی۔ اسی لیے اقبال کائنات کے ہر گوشے سے اس نوع کے پیکروں کا انتخاب کر لیتے ہیں جو ان کے پیغام کے ابلاغ میں معاون ہوں یا پھر بسا اوقات وہ پیکروں کے معانی میں ترمیم سے انھیں اپنے فکر اور پیغام کے مطابق بنا لیتے ہیں۔ اقبال کے یہاں فکر و پیغام کی معنویت ان کے ایک مخصوص ذہنی رویے کی بنا پر زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ اقبال ہمارے وہ منفرد شاعر ہیں جنھوں نے خیال کے ابلاغ اور موثر ترسیل کے لیے اس فنی صناعی کو بھی بڑی فنکارانہ مہارت کے ساتھ استعمال کیا ہے جس سے ان کے فن کی دنیا ہی نہیں بلکہ ان کی

تصویر آفرینی کی دنیا بھی متنوع ہو گئی ہے۔ ان کے پیغام کی دل کشی میں ان کے پیکروں نے بڑا رول ادا کیا ہے۔ گویا اقبال نے پیکر تراشی کو اپنے پیغام کی ترسیل کا ایک موثر ذریعہ بنا کر لافانی بنا دیا ہے۔ یوسف حسین خاں لکھتے ہیں :

> "بڑا اور حقیقی شاعر اپنے دل کی گرمی اور اپنی شعلہ نوائی سے اپنے خیالی پیکروں کو زندۂ جاوید بنا دیتا ہے۔ وہ ان میں اپنی زندگی کے رس کو اس خوبی سے رچا دیتا ہے کہ وہ بھی اس کی شخصیت کی طرح لازوال اور انمٹ بن جاتے ہیں۔" [۲۷]

حواشی

۱۔ اردو غزل میں جدیدیت کی روایت : ڈاکٹر جشتی : ص ۱۲۷

۲۔ Poet Image By C. Levis P.18

۳۔ Encyclopeadea of Americana V.14, P.172

۴۔ Shakespear's Imagery of what it tells us. By Miss Speargeon, P.9.

۵۔ Encyclopeadea of Americana V.14, P.796

۶۔ کلیاتِ اقبال (اردو) : ص ۳۸۵ : مسجدِ قرطبہ

۷۔ ایضاً : ص ۳۴۴ ؛ ذوق و شوق

۸۔ ایضاً

۹۔ کلیاتِ اقبال (فارسی) : ص ۸۳۷

۱۰۔ اقبال ـــ ایک مطالعہ : کلیم الدین احمد ؛ ص ۲۱۰

۱۱۔ اقبال ـــ نئی تشکیل : عزیز احمد ؛ ص ۲۰۹

۱۲۔ کلیاتِ اقبال (فارسی) : ص ۳۰۰

۱۳۔ کلیاتِ اقبال (اردو) : ص ۳۹۷ ؛ طارق کی دعا

۱۴۔ ایضاً : ص ۱۴۵ ؛ بلادِ اسلامیہ

۱۵۔ ایضاً : ص ۴۱۴ : ساقی نامہ

۱۶۔ کلیاتِ اقبال (فارسی) : ص ۲۹۱

۱۷۔ اقبال ـــ نئی تشکیل ؛ ص ۲۱۹

۱۸۔ تلمیحاتِ اقبال : عابد علی عابد ؛ ص ۹۸

۱۹۔ کلیاتِ اقبال (اردو) : ص ۴۰۱ ؛ دین و سیاست

۲۰۔ کلیاتِ اقبال (فارسی) : ص ۴۰۵

۲۱۔ کلیاتِ اقبال (فارسی)؛ ص ۲۵۹ ؛ نوائے وقت
۲۲۔ کلیاتِ اقبال (اردو) : ص ۴۸۷ ؛ ست ایب
۲۳۔ اقبال — نئی تشکیل؛ ص ۲۲۴
۲۴۔ کلیاتِ اقبال (اردو): ص ۶۳۸
۲۵۔ کلیات اقبال (فارسی) : ص ۶۷۳
۲۶۔ تصورِ بشر اور اقبال کا مردِ مومن : ڈاکٹر حاتم رامپوری ؛ ص ۳۴
۲۷۔ روحِ اقبال: ڈاکٹر یوسف حسین خاں؛ ص ۲۳

اقبال اور ایران

جلال متینی

ترجمہ: ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

بیدلے گرفت، اقبالے رسید

بیدلاں را نوبتِ حالے رسید

ہیکلے گشت از سخن گوئی بپا

گُفت "کُل الصَیدِ فِی جَوفِ الفرا"

قرنِ حاضر خاصۂ اقبال گشت

وَاحِدے کز صَد ہزاراں برگذشت

ملک الشعرا بہار (مرحوم)

اقبال اور ایران

"جلال متینی دانش گاہِ فردوسی، مشہد میں پروفیسر تھے۔ انقلابِ ایران کے بعد ملک سے باہر چلے گئے۔ ان کا درجِ ذیل مقالہ "مجلۂ دانش کدۂ ادبیات و علومِ انسانی" فردوسی یونیورسٹی کے خاص شمارہ میں شائع ہوا جس کا تعلق علامہ اقبال کے سو سالہ جشنِ ولادت سے تھا۔ اس مقالے کا کچھ حصہ وہ ۱۹۷۷ء میں بین الاقوامی اقبال کانگریس میں بھی پڑھ چکے ہیں"۔

: مصنف

مقالے کا آغاز علامہ کی ایک مشہور غزل سے ہوا ہے جس کا مطلع یہ ہے:

چوں چراغِ لالہ سوزم در خیابانِ شما

ای جوانانِ عجم جانِ من و جانِ شما[1]

بات ایک برہمن زادہ مسلمان کی ہے جس نے شہر سیالکوٹ ..... کے ایک متوسط، پارسا اور دینِ مبینِ اسلام پر ایمان رکھنے والے خاندان میں آنکھ کھولی اور اپنی ذاتی استعداد و ذہانت کے باعث، نیز برصغیر اور یورپ میں اعلیٰ تعلیمات کے حصول کے بعد برصغیر کے کروڑوں مسلمانوں اور ہندوؤں میں سیاست، شاعری اور فلسفے میں عظیم شہرت پائی۔ اس کی بعض تصانیف کا تو اس کی زندگی ہی میں یورپ کی زندہ زبانوں میں ترجمہ ہو گیا تھا جبکہ اس کے اردو اور فارسی اشعار ایشیا کے فارسی اور اردو جاننے والے لوگوں میں ہاتھوں ہاتھ لیے گئے۔ ان اشعار نے برصغیر کی ادبی و اجتماعی محفلوں میں بحثوں کا سامان بہم پہنچایا؛ اور وہ نہ صرف ایک صاحبِ نصب العین شاعر کے طور پر جانا گیا،

جس کے پاس برصغیر کے علاوہ دنیا کے دوسرے ملکوں کو بیدار کرنے اور مسلمانوں کی آزادی کے لیے ایک بہت بڑا پیغام تھا، بلکہ اس کی فلسفیانہ اور اجتماعی آراء ...... نے اسے صحیح معنوں میں "معمارِ پاکستان" کے لقب کا مستحق ٹھہرایا۔ (اس کے بعد ۱۹۳۰ء کے جلسۂ مسلم لیگ الہ آباد وغیرہ اور پاکستان کے معرضِ وجود میں آنے کا ذکر ہے۔ م)

وہ شخص جس کی نمایاں صفات اور جس کے سیاسی و اجتماعی چہرے کے اساسی خد و خال کے بارے میں بالکل مختصر انداز میں اوپر اشارہ کیا گیا ہے، پاکستان کے نامور فلسفی اور عظیم شاعر علامہ محمد اقبال لاہوری ہیں۔ یہ خوشی کی بات ہے کہ اب اس انسان کے سو سالہ جشنِ ولادت کے موقع پر ...... پنجاب یونیورسٹی میں ایک پُر شکوہ مجلس برپا ہوئی ہے جبکہ اقبال کا خیال تھا کہ ؎

چو رختِ خویش بر بستم ازیں خاک
ہمہ گفتند با ما آشنا بود
و لیکن کس ندانست ایں مسافر
چہ گفت و با کہ گفت و از کجا بود [۲]

"جب میں نے اس خاک سے بوریا بستر سمیٹا (فوت ہو گیا) تو سب نے کہا کہ وہ ہمارا جاننے والا تھا لیکن کسی نے یہ نہ جانا کہ اس مسافر نے کیا کہا، کس سے کہا اور وہ کہاں کا تھا؟)۔

آج دنیا بھر کے اربابِ نظر اس "شاعرِ فردا" کے حضور کہ جس نے واقعی جب اپنی آنکھ بند کی تو دنیا کے کروڑوں مسلمانوں کی آنکھیں کھول دیں۔ سرِ تعظیم خم کرتے اور اس کے اس شعر پر صدق و صفا کے ساتھ صاد کرتے ہیں۔

پس از من شعرِ من خوانند و دریابند و می گویند
جہانی را دگرگوں کرد یک مردِ خود آگاہی! [۳]

"لوگ میرے بعد میرے اشعار پڑھیں گے، سمجھیں گے اور کہیں گے کہ ایک خود آگاہ نے ایک دنیا کو بدل کر رکھ دیا"۔

یہاں ڈاکٹر یس میں موجود اربابِ دانش پر مخفی نہیں ہے کہ علامہ اقبال کے کلام و آراء پر

اب تک مختلف زبانوں میں بہت سے مقالات وکتب لکھے گئے ہیں اور گذشتہ تیس برسوں کے دوران ایران میں بھی محققین اور فضلاء کے توسط سے ، اس سلسلے میں بہت سے مقالے اور کتابیں فارسی زبان میں تحریر ہوئی ہیں ، یعنی اسی زبان میں جسے اقبال نے اپنے کلام کے بہت بڑے اور بنیادی حصے کے لیے ذریعۂ اظہار بنایا۔ نتیجے کے طور پر اقبال لاہوری آج ایرانیوں کے لیے ایک آشنا شاعر ہے ، اس کا مجموعۂ کلام ایران میں بھی چھپا اور وہاں کی بعض یونیورسٹیوں میں پڑھایا بھی جاتا ہے ؛ اور یہ اس لیے ہے کہ ایرانی صرف اقبال کے ساتھ ہمدلی محسوس نہیں کرتے بلکہ ہم زبانی بھی اس کا سبب بنی ہے کہ وہ صمیم قلب سے اسے اپنا سمجھیں۔

اگرچہ اقبال کے بارے میں مختلف نکتہ ہائے نظر سے بات کی جا سکتی ہے ، تاہم خاکسار اس مجلس میں خاص طور پر "اقبال اور اس کا زبانِ فارسی اور تاریخ تمدنِ ایران سے ارتباط" کے موضوع پر مقالہ پڑھے گا ؛ اور اس سلسلے میں بھی ، وقت کی کمی کے پیشِ نظر ، صرف اہم نکات سے بحث کرے گا۔

(اس کے بعد فاضل مقالہ نگار نے علامہ اقبال کی تعلیم ، شعرگوئی ، مادری زبان پنجابی اور اردو اشعار کی اشاعت وغیرہ سے متعلق مختصراً بات کی ہے جس سے یہاں صرفِ نظر کیا جاتا ہے)۔

. . . . . اس کے ساتھ ساتھ اقبال برصغیر پاک و ہند میں اپنے ہموطنوں کی حالت ، ان کی پسماندگی اور ضعف و زبوں حالی کے برسوں کے مطالعے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ اس صورت حال سے نجات کا واحد راستہ یہ ہے کہ مسلمانوں میں جذبۂ عمل پیدا کیا جائے ، انہیں غلامی کے پُرسکون ساحل سے آزادی کے سمندر کی پُر شور امواج میں کھینچ لے جانا ضروری ہے ، کیونکہ ؎

در جہان نتوان اگر مردانہ زیست
ہمچو مردان جان سپردن زندگیست[۴]

(دنیا میں اگر مردانہ وار جیا نہیں جا سکتا ، تو دلیروں کی طرح جان دینا بھی زندگی ہے)۔

اقبال کے عقیدے کے مطابق اس بلند مقصد تک پہنچنے کے لیے پہلا قدم یہ ہے کہ ان (مسلمانوں) میں "خودی" اور خود اعتمادی کو تقویت دی جائے۔ ؎

"غافل از حفظِ خودی یک دم مشو"

'خودی سے ایک پل کے لیے بھی غافل نہ رہ !'

چونکہ یہ امر برصغیر ہی کے مسلمانوں سے مخصوص نہیں بلکہ دنیا بھر کے مسلمانوں سے بھی متعلق ہے، اس لیے اس نے تمام مسلمانوں کو اپنا مخاطب کرتے ہوئے کہا:

"تمہاری اس تمامتر بے سروسامانی کا علاج، ان سیاسی و جغرافیائی
حدود سے بے نیاز ہو کر، جنھوں نے تمہیں الگ الگ کر رکھا ہے،
باہمی اتحاد و یگانگت میں پوشیدہ ہے۔"

اقبال نے اس عظیم پیغام کے ابلاغ کے لیے اردو زبان کو کافی و وافی نہ جانا، نتیجتاً اس نے فارسی زبان کا دامن تھاما اور ۱۹۱۵ عیسوی کے بعد سے اپنا بیشتر کلام اسی زبان میں کہا، تاکہ فارسی زبان کے وسیلے سے وہ مسلمانانِ عجم یعنی برصغیر، ایران، افغانستان، ترکی اور روس کے بعض علاقوں کے فارسی سے آشنا مسلمانوں کو اپنے پیام و پیغام سے آشنا کرے۔

اس نے اپنی آراء کے اظہار کے لیے فارسی زبان کو منتخب کرنے کی وجہ ان اشعار میں وضاحت سے بیان کی ہے: ۵

شاعری زیں مثنوی مقصود نیست
بت پرستی بت گری مقصود نیست
ہندیم از پارسی بیگانہ ام
ماہِ نو باشم تہی پیمانہ ام
گرچہ ہندی در عذوبت شکّر است
طرزِ گفتارِ دری شیریں تر است
فکرِ من از جلوہ اش مسحور گشت
خامۂ من شاخِ نخلِ طور گشت
پارسی از رفعتِ اندیشہ ام
درخورد با فطرتِ اندیشہ ام ۵

"اس مثنوی سے شاعری مقصود نہیں ہے نہ کسی قسم کی بت پرستی اور بت گری ہی اس سے درکار ہے۔"

"میں ہندی ہوں اور فارسی سے ناآشنا ہوں۔ میری کیفیت تو ہلال

کی سی ہے کہ میرا پیمانہ بھی (فارسی کے سلسلے میں) اس کی طرح خالی ہے
اگرچہ اردو زبان مٹھاس میں شکر کی مانند ہے لیکن خالص فارسی کی
طرزِ گفتار اس سے کہیں زیادہ مٹھاس کی حامل ہے
میری فکر اس کے جلوے سے مسحور ہوگئی اور میرا قلم نخلِ طور کی شاخ
بن گیا
میری فکر کی بلندی کے سبب فارسی میری فکر کی فطرت کے شایان ہے)

اقبال کا یہ اقدام مختلف نکتہ ہائے نظر سے لائق تحقیق و مطالعہ ہے :
اوّل یہ کہ ہم ایرانی اقبال کو اس بنا پر تعظیم اور تکریم کی نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ پاکستان کی قومی زبان اردو کے اس نامور شاعر اور فلسفی نے ، جس نے ایران کو کبھی نہ دیکھا تھا اور نہ وہاں کے لوگوں کے ساتھ اس کی کوئی صحبت رہی تھی لیکن اس نے صرف فارسی کتب کے مطالعے ہی سے اس زبان میں ادراک حاصل کر لیا تھا کہ اپنے فلسفیانہ اور اجتماعی افکار کے اظہار کے لیے اسے منتخب کیا۔ ہم اس عظیم انسان کا احترام کرتے ہیں کہ جس نے دعوتِ حق کو لبیک کہنے (وفات) سے چند لمحے قبل بھی ..... فارسی ہی میں یہ دو شعر کہے :

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید
نسیمی از حجاز آید کہ ناید
سر آمد روزگارِ ایں فقیری
دگر دانائے راز آید کہ ناید[۲]

"گذرا ہوا نغمہ شاید پھر آئے یا نہ آئے۔ حجاز سے بادِ نسیم کا گذر
اس طرف سے شاید ہو یا نہ ہو۔
اس فقیر کا زمانہ تو لد چکا۔ اب کوئی اور دانائے راز شاید آئے یا
نہ آئے۔"

(اس کے بعد انگریزی استعمار کی طرف سے برصغیر میں فارسی کی جگہ انگریزی کو سرکاری زبان بنانے کا ذکر ہے اور یہ کہ اگرچہ پنجاب میں اردو خط و کتابت کی زبان تھی پھر بھی فارسی کو ایک خاص مقام حاصل تھا)۔ . . . . علاوہ ازیں اگر ایک طرف خالص فارسی میں کہے گئے اقبال کے پُرمغز کلام نے

مذکورہ بالا ممالک میں قارئین کی ایک بہت بڑی تعداد پیدا کی اور اس اردو زبان کے شاعر کے توسط سے ، بیسویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں ، ایران سے باہر بواسطہ فارسی زبان کی گرمیٔ بازار میں اضافہ ہوا ، تو دوسری طرف اقبالؒ کا یہی ابتکار اس بات کا سبب بنا ہے کہ برصغیر کا یہ نامور فلسفی و شاعر ایرانیوں کے یہاں بے مثال شہرت و اقبال (نصیبہ) کا سزاوار ٹھرے ۔ اس لیے کہ اگر اس نے اپنے افکار کے اظہار کے لیے فارسی کی بجائے اردو زبان سے کام لیا ہوتا تو اس کے بارے میں ہم ایرانیوں کی واقفیت یقیناً بہت ہی کم ہوتی ، جس طرح یہاں کے اردو زبان کے محققین ، شعرا اور ادیبوں اور ان کی تصانیف وغیرہ کے بارے میں (خواہ وہ ماضی کے ہوں یا حال کے) ہماری معلومات صفر کے برابر ہیں ۔ یہ بات لائقِ ملاحظہ ہے کہ اقبال کے توسط سے ، اس کے افکار کی تبلیغ و اشاعت کے لیے فارسی زبان کا انتخاب متعدد اسلامی ممالک میں مؤثر بھی رہا ہے اور ان میں فارسی زبان کی بے حد ترویج و توسیع کا باعث بھی ؛ پھر اس طرح ، اپنی شناخت کے لیے بھی ، اقبال ایرانیوں میں بڑی ہی اہمیت کا حامل رہا ہے ۔

ایک اور قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ اقبال فارسی زبان کے علاوہ ایران کی تہذیب ، ادب ، عرفان اور تاریخ کے ساتھ ساتھ فارسی شاعری کی بعض اہم اور برگزیدہ شخصیات کے کلام و آثار سے بھی پورے طور پر آشنا ہے اور یہ بلاشبہ نتیجہ ہے اس کے اس گہرے مطالعے کا جو اس نے برسوں ایران کے عظیم مفکرین اور شاعروں کا کیا ۔ اس نے ان نامور عارفوں کے کلام کا خاص طور پر دقیق مطالعہ کیا ہے ۔۔ جیسے سنائیؒ ، عطار ، مولانا جلال الدین (رومیؒ) ، عراقی ، شبستری وغیرہ کیونکہ اس نے جگہ جگہ ان کا نام لینے کے علاوہ ان کے کلام سے مثالیں بھی پیش کی ہیں ، چنانچہ فارسی شاعری سے آشنا ہر شخص اس کے کلام کے مطالعے سے یہ جان لیتا ہے کہ کس طرح ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ' یہاں سے اس پیرے کے آخر تک ڈاکٹر عبدالحسین زرین کوب کی کتاب "اقبال ، شاعرِ مشرق" مطبوعہ تہران ۱۳۴۳ ش ص ۵ کا حوالہ ہے : مترجم)

'اس کی غزل شعرِ حافظ کی مانند نشۂ عرفان اور ذوقِ حکمت کی حامل ہے
خسرو اور عراقی کی غزل کا سوز و درد بھی اس میں ملتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ مثنوی میں
اس نے رومی اور شبستری کے آہنگ و لحن کو باہم ملا دیا ہے ۔۔۔ ،
لیکن اس کی دو بیتیاں (دو دو اشعار کے قطعے یا رباعیاں) کچھ اور ہی
شے ہیں ؛ گرم ، اثر صورت اور زندگی کی تپش و ولولہ سے پُر ۔ ۔ ۔ ۔ پیام

کے فلسفیانہ درد و اندوہ کا ایک ایسا مرکب جیسے باباطاہر (عریان ہمدانی)
کے سوز و نوا نے شعلہ کی تندی و حرارت سے تیار کیا گیا ہے۔"

یہاں میں اس بات کا مختصراً ذکر کرنا چاہوں گا کہ اقبال شاعری اور شاعر کے لیے ایک خاص پیغام کا قائل ہے اور چونکہ وہ انسان پر شعر کے یقینی اثر کا معتقد ہے اسی لیے اس نے اپنے اجتماعی اور فلسفیانہ افکار کے اظہار و توضیح کے لیے شاعری کا انتخاب کیا ہے، جیسا کہ وہ کہتا ہے:

شاعر اندر سینۂ ملت چو دل
ملتی بی شاعری انبارِ گل
سوز و مستی نقشبندِ عالمی است
شاعری بی سوز و مستی ماتمی است
شعر را مقصود اگر آدم گری است
شاعری هم وارثِ پیغمبری است[۷]

"شاعر ملت کے سینے میں دل کی صورت ہے۔ جس ملت میں کوئی شاعر نہیں وہ مٹی کا ڈھیر ہے
سوز اور مستی ایک دنیا کا نقش سنوارنے والی ہے۔ سوز اور مستی کے بغیر جو شاعری ہوگی وہ محض رونا پیٹنا ہی ہوگا
شاعری سے مقصود اگر آدمی کو انسان بنانا ہے تو پھر ایسی شاعری پیغمبری کی وارث ہوگی۔"

نہ شعر است این کہ بروی دل نہادم
گرہ از رشتۂ معنی گشادم
بہ امیدی کہ اکسیری زند عشق
مسِ این مفلسان را تاب دادم[۸]

"جس سے میں نے دل بستگی اختیار کی ہے وہ شعر تو نہیں ہے! وہ تو میں نے رشتۂ معنی کی گرہ کھولی ہے
اس امید پہ کہ عشق کوئی اکسیر لگائے گا میں نے ان مفلسوں کے تانبے کو چمکایا ہے!"

اب جہاں تک اقبال کے فنِ شعر گوئی سے بحث کا تعلق ہے تو یہ ایک الگ لیکن دلنشین موضوع ہے ، جس کی تفصیل و طوالت کا یہ مقالہ متحمل نہیں ۔ اس ضمن میں دلچسپی رکھنے والے حضرات اب تک ان کتب و مقالات کی طرف رجوع کر سکتے ہیں جن میں اس موضوع کو لیا گیا ہے ۔

اقبال نے ، جیسا کہ پہلے بیان ہوا ، ایران کے شعراء میں سب سے زیادہ عارف شعرا کی طرف توجہ کی ہے ، خاص طور پر جلال الدین مولوی (رومیؒ) کا تو وہ شیفتہ و فریفتہ ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے اپنی مثنوی "جاوید نامہ" میں اپنے اس روحانی سفر کے لیے اسے (رومیؒ کو) اپنے رفیقِ راہ اور رہبر کے طور پر منتخب کیا اور اپنے سوالات اس کے سامنے رکھے ہیں ۔ تاہم اقبال ، رومیؒ اور ایران کے دوسرے عارف شعرا کے درمیان جو فرق ہے اسے پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے ؛ اس لیے کہ اقبال نے فارسی کی عرفانی مثنویوں میں متداول عارفانہ مضامین کی بجائے اپنے فلسفیانہ ، اجتماعی اور سیاسی افکار پیش کیے ہیں جن سے وہ برصغیر کے علاوہ دوسرے ممالک کے مسلمانوں میں حرکت و عمل کا جذبہ پیدا کیا جا سکتا تھا ؛ چنانچہ وہ خود بھی اس دُہرے پن کی طرف اشارہ کرتا اور کہتا ہے کہ ہم دونوں میں سے ہر ایک کا ایک خاص عہد سے تعلق ہے ؂

چو رومی در حرم دادم اذاں من
ازو آموختم اسرارِ جاں من
بہ دورِ فتنۂ عصرِ کہن او
بہ دورِ فتنۂ عصرِ رواں من [9]

"میں نے رومی کی طرح حرم میں اذان دی ۔ میں نے اسرارِ جاں اس سے سیکھے
قدیم عصر کے دورِ فتنہ میں وہ تھا تو عصرِ حاضر کے دورِ فتنہ میں میں ہوں ۔"

اس کے علاوہ اقبال نے مثنوی اسرارِ خودی کے آغاز میں (جس میں انہوں نے فلسفۂ خودی پیش کیا اور بہت زیادہ شہرت پائی) صراحت کے ساتھ کہا ہے کہ ایک رات اس نے مولانا جلال الدین کو خواب میں دیکھا اور انہوں نے اس طرح سے اس (اقبال) کی رہنمائی کی : (فاضل مقالہ نگار نے سولہ اشعار دیے ہیں ۔ یہاں صرف پہلے دو اور آخری دو اشعار درج کیے جاتے ہیں : م)

؂

باز بر خوانم ز فیضِ پیرِ روم
دفترِ سربستهٔ اسرارِ علوم
جانِ او از شعلہ ہا سرمایہ دار
من فروغِ یک نفس مثلِ شرار

زین سخن آتش بہ پیراہن شدم
مثلِ نَی ہنگامہ آبستن شدم
بر گرفتم پردہ از رازِ خودی
وا نمودم سترِ اعجازِ خودی [۱۰]

"میں پیرِ رومؒ کے فیض سے پھر علوم کے سربستہ اسرار کی کتاب
پڑھتا ہوں
اُس یعنی رومی کی جان شعلوں سے مالامال ہے (اس کے مقابلے
میں) میں تو چنگاری کی مانند ایک لمحے کی روشنی ہوں"

اس بات سے میری بےقراری انتہا کو پہنچ گئی اور میں بانسری کی طرح
ہنگامے سے پُر ہو گیا
میں نے خودی کے راز سے پردہ اٹھا دیا۔ میں نے خودی کے
اعجاز کا بھید ظاہر کر دیا۔"

اقبال نے اپنے فارسی کلام میں کئی مقامات پہ مولوی (رومیؒ) اور ان کی مثنوی کا بڑے احترام سے ذکر کیا ہے؛ مثلاً یہ کہ اُس نے پیرِ روم سے کئی نکتے یاد کیے، اس کی روح نے شمس تبریزی کی آگ میں غوطے لگائے۔ رومیؒ کی مثنوی فارسی زبان کا قرآن ہے؛ مولانا جلال الدین رومی کے لیے وہ یہ الفاظ و القاب لایا ہے: مولوی، جلال الدین رومی، مُلّا، مُلّا جلال، پیرِ عجم، پیرِ حق سرشت، رومی، مرشدِ روم، مرشدِ رومی، پیرِ رومی، پیرِ روم، پیرِ رومی، آخوندِ روم اور روم ـــــ جبکہ شمس تبریزی کے بارے میں، جنہوں نے مولانا جلال الدین کی جان کو پھونک کے رکھ دیا تھا؛ وہ یہ الفاظ لایا ہے:

شمس، تبریزی ابیر تبریزی، ودانای تبریزاد رتبریز۔

بہر یہ کہ اپنی مثنویوں میں اس نے بہت سے مواقع پر مولانا کا کوئی مصرع یا شعر یا اشعار لے کر انہیں تضمین کیا یا ان کے بعض اشعار کے مضمون میں بعض الفاظ بدل کر انہیں اپنے اشعار میں کھپایا ہے مثلاً ان میں مولانا کی اس مشہور غزل کے نو اشعار بھی ہیں جس کا مطلع یہ ہے (یہ غزل جاوید نامہ میں نقل ہوئی ہے)۔

بگشای لب کہ قند فراوانم آرزوست

بنمای رخ کہ باغ و گلستانم آرزوست [۱۱]

"اے دوست! تو اپنے ہونٹ کھول کہ مجھے فراواں شکر کی آرزو ہے

چہرہ دکھا کہ مجھے باغ اور گلستان کی آرزو ہے۔"

اقبال نے اپنی مثنوی گلشن رازِ جدید، ساتویں آٹھویں صدی ہجری کے معروف عارف شیخ محمود شبستری کی مثنوی گلشن راز جدید کے جواب میں کہی۔ اس مثنوی کے آغاز میں اس نے اس موضوع کی طرف یوں اشارہ کیا ہے۔

زجانِ خاور آن سوز کہن رفت

دمش وا ماند و جانِ او ز تن رفت

بہ طرزِ دیگر از مقصود گفتم

جوابِ نامۂ محمود گفتم

ز عہدِ شیخ تا این روزگاری

نزد مردی بجانِ ما شراری [۱۲]

"مشرق کی روح سے وہ سوز ہی جاتا رہا۔ اس کی سانس رک گئی اور

اس کی روح جسم سے نکل گئی

میں نے ایک دوسرے انداز میں مقصد بیان کیا۔ میں نے محمود کی

کتاب کا جواب کہا

شیخ کے زمانے سے لے کر اس دور تک کسی بھی آدمی نے ہماری

جان کو آگ نہ دکھائی۔"

اسی مثنوی کی "تمہید" میں اس نے ان لوگوں کے جواب میں، جو اس پر شعر و سخن کی تہمت لگاتے ہے

تھے۔ شبستری کے اس مشہور شعر کے استناد سے اپنا دفاع کیا ہے ؎

مرا زین شاعری خود عار ناید
کہ در صد قرن یک عطّار ناید[۱۳]

"مجھے خود اس شاعری سے کوئی عار نہیں ہے کیونکہ سو صدیوں میں
بھی ایک عطّار پیدا نہیں ہوتا۔"

اقبال نے سنائیؒ (یعنی وہ حکیم سنائیؒ جس نے مولانا رومؒ کے دل میں آگ بھڑکائی) کے مزار، واقع غزنین، کی زیارت کے موقع پر اس سے اپنے اخلاص کا اظہار کیا اور اس کے ساتھ اپنا ایک قسم کا موازنہ بھی کیا ہے ؎

آں حکیم غیب آں صاحب مقام
تُرک جوشش رومی از ذکرش تمام
من ز پیدا او ز پنہاں در سرور
ہر دو را سرمایہ از ذوق حضور
او نقاب از چہرۂ ایماں گشود
فکر من تقدیر مومن وانمود
ہر دو را از حکمت قرآں سبق
او ز حق گوید من از مردان حق[۱۴]

"وہ حکیم غیب اور صاحب مقام جس کے ذکر سے رومیؒ کی تُرک جوشی ختم ہو گئی (تُرک جوشی: کبھی تُرک لوگ گوشت پوری طرح پکانے کی بجائے نیم پختہ رکھتے تھے۔ یہاں مراد نیم خام، خامی، ناپختگی، نامکمل) میں تو ظاہری طور پر مسرور ہوں اور وہ باطن میں۔ ہم دونوں ذوق حضور کی دولت رکھتے ہیں۔
اس نے تو ایمان کے چہرے سے نقاب اٹھا دیا اور میری فکر نے مومن کی تقدیر ظاہر کر دی
ہم دونوں کا درس حکمت قرآں سے لیا ہے۔ وہ حق (خدا) کی بات کرتا ہے تو میں مردانِ حق کی۔"

ایک جگہ اس نے خدا سے اپنے لیے مولانا جلال الدین کے سے جوش وجذبہ، سوزِ خسرو اور سنائی کے سے صدق واخلاص کی دعا کی ہے۔

اقبال نے ارمغانِ حجاز کی ایک رباعی میں عراقی کے اشعار پڑھنے کی طرف اشارہ کیا ہے اور ایک جگہ عراقی کے اس شعر پر تضمین کی ہے:

بہ آہنگِ حجازی می سرایم
نخستیں بادہ کاندر جام کردند[۱۵]

"میں حجازی لے میں گاتا ہوں، سب سے پہلی شراب جو جام میں انڈیلی گئی۔"

پھر "پیامِ مشرق" میں (نخستیں بادہ ......) کا دوسرا مصرع بھی بڑی چابکدستی سے کھپایا ہے:

بہ خود باز آورد رندِ کہن را
می برنا کہ من در جام کردم
من این می چوں مغانِ دورِ پیشیں
ز چشمِ مستِ ساقی وام کردم[۱۶]

"نوجوان (تازہ، نئی) شراب میں نے جام میں انڈیلی ہے وہ پرانے رند کو بھی ہوش میں لے آتی ہے
میں نے یہ شراب پرانے دور کے مغاں کی طرح ساقی کی چشمِ مست سے ادھار لی ہے۔"

مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق" میں شیخ فرید الدین عطار نیشاپوری کا ایک شعر اقبال نے اس طرح استعمال کیا ہے:

ظاہرش این جلوہ ہای دلفروز
باطنش از عارفاں پنہاں ہنوز
"حمد بیحد مر رسولِ پاک را
آں کہ ایماں داد مشتِ خاک را"[۱۷]

"حضور کا ظاہر تو یہ دلفروز جلوے ہیں مگر حضور کا باطن ابھی تک عارفوں سے مخفی ہے۔

رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی بے حد تعریف و ستائش ہے۔ وہ
ذات کہ جس نے مشتِ خاک کو ایمان سے نوازا۔
'مسافر اور مے باقی' میں حافظ شیرازی کے درج ذیل دو مصرعے اقتباس کی صورت میں نظر
آتے ہیں ۔

ہزار مرتبہ کابل ترا ز دہلی است
"کہ این عجوزہ عروسِ ہزار داماد است"
بیا بمجلسِ اقبال و یک دو ساغر کش
اگرچہ سر نتراشد قلندری داند"
"کابل، دہلی سے ہزار مرتبہ اچھا ہے کیونکہ یہ کھوسٹ بڑھیا یعنی
دہلی ایسی دلہن ہے جس کے ہزاروں شوہر ہیں
اقبال کی محفل میں آ، اور دو ایک ساغر چڑھا۔ وہ اگرچہ سر تو
نہیں منڈواتا تاہم قلندری سے آگاہ ہے"۔
اقبال نے مشہور عارف مولانا جامی، جس نے اس کی جان میں آگ بھر دی ہے، کا بھی ذکر کیا
اور اس سے اپنی ارادت کا اظہار اس کے ایک شعر پر تضمین سے کیا ہے ۔
کشتۂ اندازِ مُلّا جامیم
نظم و نثرِ او علاجِ خامیم
شعرِ لبریزِ معانی گفتہ است
در ثنای خواجہ گوہر سفتہ است
"نسخۂ کونین را دیباچہ اوست
جملہ عالم بندگان و خواجہ اوست [۱۸]
"میں ملا جامی کے اندازِ شعرگوئی کا مارا ہوا ہوں، اس کی نظم و نثر
میری خامی کا علاج ہے
اس نے معانی سے پُر راز بیان کیا ہے اور خواجہ یعنی آقائے دو جہاں
صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی نعت میں موتی پروئے ہیں
(یہ شعر جامی کا ہے): حضور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم دونوں جہان کی

کتاب کا دیباچہ ہیں۔ تمام دنیا غلام ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آقا ہیں۔"

اقبال کے فارسی اشعار سے یہ بات بخوبی واضح ہوتی ہے کہ اس نے ایران کے صرف عارف شعرا کے دواوین ہی کا مطالعہ نہیں کیا بلکہ یہاں کے دوسرے شعرا بھی اس کے زیرِ مطالعہ رہے ہیں اور ان سے وہ پورے طور پر آشنا ہے۔

چنانچہ مثنوی 'مسافر' میں، جہاں وہ غزنین کے سفر کا ذکر کرتا ہے، اس نے فردوسی کو "دانائے طوس" اور "نکتہ سنجِ طوس" کے الفاظ سے یاد کیا اور نزاکتِ مضمون کے ساتھ محمود غزنوی کی مدح میں فردوسی کے ایک شعر سے، معمولی تغیّر کے ساتھ، اس طرح اقتباس کیا ہے ؎

گنبدی در طوفِ او چرخِ برین
تربتِ سلطان محمود است این
آن کہ چون کودک لب از کوثر بشست
گفت در گہوارہ نامِ او نخست[19]

"ایک ایسا گنبد (نظر آیا) کہ جس کا طواف آسمان کر رہا ہے۔ یہ سلطان محمود کی قبر ہے۔
وہ (محمود) کہ جب کوئی بچہ کوثر سے اپنے ہونٹ دھوتا ہے (پہلی مرتبہ بولنے لگتا ہے) تو وہ اپنے جھولے میں سب سے پہلے محمود ہی کا نام اپنے ہونٹوں پہ لاتا ہے۔"

"جاوید نامہ" میں اقبال نے اس عنوان کے تحت "نمودار می شود روحِ ناصر خسرو علوی و غزلی مستانہ سرائیدہ غائب می شود" (ناصر خسرو علوی کی روح نمودار ہوتی اور ایک مستانہ غزل گاتی ہوئی غائب ہو جاتی ہے) ناصر خسرو کے ایک قصیدے سے پانچ اشعار ترتیب کے بغیر انتخاب کیے ہیں اور انہیں غزلِ مستانہ کا نام دیا ہے۔ قصیدے کا مطلع یہ ہے ؎

ای زنندہ ہمچون کردہ رخان از خونِ دن
خونِ دن خورت بخواہد ریخت گردِ دن مدن

"اے مستی و نشاط کے عالم میں کھیلنے والے! تُو نے خُم کے خون سے اپنے گال خُم کی طرح کر لیے ہیں۔ خُم کا خون تیرا خون بہا دے گا۔ خُم کے گرد چکر مت کاٹ۔"

"ارمغانِ حجاز" میں "حضورِ رسالتؐ" والا حصہ اس نے منوچہری دامغانی کے ایک شعر سے اس طرح شروع کیا ہے۔

"الا یا خیمگی خیمہ فرو ہل!
کہ پیش آہنگ بیروں شد ز منزل"
خرد از راندنِ محمل فرو ماند
زمامِ خویش را دادم در کفِ دل ۲۰

"ہاں اے فراش! خیمہ نیچے رکھ دے کیونکہ قافلے کے آگے چلنے والا پڑاؤ سے باہر نکل گیا ہے
عقل پالکی کو آگے چلانے سے عاجز رہ گئی تھی، اس لیے میں نے اپنی عنان دل کے ہاتھ میں تھما دی"۔

اقبال نے اپنے کلام میں اسی طرح سعدی شیرازی کے بعض اشعار کو بھی تضمین کیا ہے۔ مثلاً "نقشِ فرنگ" میں اس کا یہ مشہور مصرع ـــ

"بنی آدم اعضای یک دیگر اند"

اور "ارمغانِ حجاز" میں یہ مصرع ـــ

"مرا ای کاشکی مادر نزادی"

نظر آتا ہے۔ ان کے علاوہ "قطرۂ آب" کے زیرِ عنوان سعدی کے دو مشہور اشعار لا کر موضوعِ زیرِ بحث کو ایک نئی صورت میں پیش کیا ہے ؎

۱۔ مرا معنیِ تازۂ مدعاست
اگر گفتہ را باز گویم رواست

۲۔ "یکی قطرہ باران ز ابری چکید
خجل شد چو پہنای دریا بدید

۳۔ کہ جایی کہ دریاست من کیستم
گر او ہست حقا کہ من نیستم"

۴۔ ولیکن ز دریا بر آمد خروش!
ز شترم تنک مایگی رو مپوش

۵۔ تماشای شام و سحر دیده ای
چمن دیده ای دشت و در دیده ای

۶۔ به برگ گیاهی به دوش سحاب
درخشیدی از پرتو آفتاب

۷۔ گهی همدم تشنه کامانِ راغ
گهی محرم سینه چاکانِ باغ

۸۔ گهی خفته در تاک و طاقت گداز
گهی خفته در خاک و نی سوز و ساز

۹۔ زِ موجِ سبک سیرِ من زاده ای
زِ من زاده ای در من افتاده ای

۱۰۔ بیاسای در خلوتِ سینه ام
چو جوہر درخشں اندر آئینه ام

۱۱۔ گہر شو در آغوشِ قلزم بزی
فروزاں تر از ماه و انجم بزی[۲۱]

۱۔ میں اپنے مدعا میں ایک نیا معنی لانا چاہتا ہوں۔ اگر میں کہی ہوئی بات کو پھر کہہ دوں تو روا ہوگا

۲۔ بادل سے بارش کا ایک قطرہ ٹپکا۔ جب اس نے سمندر کی وسعت کو دیکھا تو شرما گیا

۳۔ کہ جہاں سمندر ہے وہاں میری کیا حیثیت ہے۔ اگر وہ ہے تو سچی بات ہے کہ میں نہیں ہوں (۲ اور ۳ شعر سعدی کے ہیں)

۴۔ لیکن سمندر (اس کی یہ بات سن کر) چلایا کہ اپنی کم مائگی کی شرم سے منہ نہ چھپا۔

۵۔ تو (قطرے) نے صبح و شام کا نظارہ کیا ہے۔ تو نے چمن کو دیکھا ہے اور دشت و وادی کو دیکھا ہے

۶۔ کبھی گھاس کی پتی اور کبھی بادل کا ساتھی رہا ہے اور کبھی باغ کے سینہ چاکوں (پھولوں) کا واقفِ حال

۷۔ کبھی تو مرغزار کے پیاسوں کا ساتھی رہا ہے اور کبھی باغ کے سینہ چاکوں (پھولوں) کا واقفِ حال

۸۔ کبھی تو تُو تاک میں پوشیدہ رہ کر طاقت گداز بنا (شراب کی صورت میں) اور کبھی خاک میں بے سوز و ساز سو یا رہا

۹۔ تو میری ہی تیز رفتار موج سے پیدا ہوا ہے۔ مجھ سے پیدا ہو کر پھر مجھ ہی میں آ گرا ہے

۱۰۔ میرے سینے کی خلوت میں آرام کر اور میرے آئینے میں جوہر کی مانند درخشاں ہو

۱۱۔ موتی بن اور سمندر کی گود میں زندگی بسر کر۔ اس طرح چاند تاروں سے بھی زیادہ فروزاں رہ۔

معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کو نظیری نیشاپوری کا ایک مصرع اپنے ذوق کے مطابق بڑا ہی پسند آیا تھا جس کے سبب اس نے اسے دو مقامات پر تضمین کیا: ایک موقع پر تو اپنے قول کے ساتھ اور دوسرے موقع پر حلاج (منصور) کے قول کے ساتھ ؎

بہ ملکِ جم ندہم مصرعِ نظیری را
"کسی کہ کشتہ نہ شد از قبیلۂ ما نیست" [۲۲]

"میں ملکِ جم کے عوض بھی نظیری کا یہ مصرع دینے کو تیار نہیں ہوں: کہ جو کوئی مارا نہیں گیا وہ ہمارے قبیلے ہی سے نہیں ہے"۔

ان شعرا کے علاوہ اس نے امیر خسرو دہلوی، عرفی شیرازی، ملک قمی اور عزت بخاری کا بھی ذکر کیا ہے۔

اسی طرح اقبال نے اپنے اشعار میں بعض ایرانی علما، ادبا اور بزرگوں کے نام بھی لیے ہیں، جیسے ابو علی سینا، جو بقول اقبال "صرف آب و گل ہی کا جاننے والا اور دل کے زخموں سے بے خبر ہے"...... محمد بن زکریا رازی اور خواجہ نصیر الدین طوسی کے بارے میں یہ الفاظ نظر آتے ہیں "قیاسِ رازی و طوسی جنون است" (رازی اور طوسی کا قیاس جنون ہے)؛ ...... "جہانِ طوسی و اقلیدس است این (یہ طوسی اور

اقلیدس کی دنیا ہے) ــــ اور بظاہر امام فخر رازی یا ابوالفتوح رازی کا بھی اس نے اس طرح ذکر کیا ہے:
"نہ رازی حکمتِ قرآں بیاموز" (رازی سے قرآن کی حکمت سیکھو)۔

جاوید نامہ میں فلکِ مریخ کی سیر کے دوران مریخ کے ماہرِ نجوم کو رصد گاہ سے باہر آتے دکھایا گیا ہے۔ یہاں اس نے عمر خیام اور خواجہ نصیر الدین طوسی کے نام لیے ہیں۔ یہاں قابلِ توجہ نکتہ یہ ہے کہ اس مریخی ماہرِ نجوم نے اقبال سے خالص فارسی میں باتیں کی ہیں۔ غزالی، فارابی، سید ہجویری اور سید جمال الدین اسد آبادی معروف بہ افغانی کے اسما بھی اقبال کے کلام میں مذکور ہوئے ہیں۔ یہاں تک کہ اس نے بہزاد کی مصوری کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔

ایران سے متعلق اقبال کے یہاں ایک اور موضوع یہ نظر آتا ہے کہ فارسی ادب سے گہری واقفیت کے باعث اس نے فارسی کی عارفانہ غزل کی مروّجہ بہت سی اصطلاحات سے خاص طور پر استفادہ کیا ہے جیسے: پیرِ میکدہ، پیرِ مغاں، مغ، مغ زادہ، مغ زادگان، مغ بچہ، . . . . .، مغانہ، مغاں، دیرِ مغاں، رند، رندانہ، شیخِ شہر، واعظِ شہر۔ اور ان کا استعمال اس کے یہاں بالکل اسی انداز میں ہے، جس انداز میں حافظ، عراقی اور دوسرے ایسے شعرا کے اشعار میں ہے۔

اقبال نے فارسی شعرا کے دواوین کا جس طرح بغور مطالعہ کیا ہے اس کے سبب وہ فارسی شاعری کے مروّجہ ادبی مظاہر و تعبیرات (ترکیبات، تلمیحات وغیرہ) سے بخوبی آگاہ ہے اور انہیں اس نے اپنے اشعار میں طبیعی طور پر استعمال کیا ہے: مثال کے طور پر اس نے ان ترکیبات و تلمیحات وغیرہ سے اپنے سیاسی و اجتماعی مقاصد کے اظہار کے لیے، نکاتِ تازہ کے ساتھ بہرہ حاصل کیا ہے: عشقِ شیریں و خسرو، فرہاد و شیریں، محمود و ایاز، شمع و پروانہ، بلبل و پروانہ، داغِ لالہ، گل و ریحان اور مرغِ چمن وغیرہ، . . . . . اسی وجہ سے ان کے کلام میں کوہکن، فرہاد، تیشہ، تیشۂ فرہادی، بیستون، کوہسار، شیریں، پرویز، خسرو، سُمِ شبدیز (خسرو پرویز کے گھوڑے کا نام شبدیز تھا)۔ . . . . ایسے الفاظ نظر آتے ہیں جو خاصے لائقِ توجہ ہیں:

بگو از من بہ پرویزانِ ایں عصر
نہ فرہادم کہ گیرم تیشہ در دست
ز خاری کو خلد در سینۂ من
دلِ صد بیستوں رامی تواں خست [۲۳]

"میری طرف سے اس دور کے پرویزوں سے کہہ دو کہ میں فرہاد نہیں ہوں

کہ کلہاڑی ہاتھ میں لوں
اس کانٹے سے ، جو میرے سینے میں کھٹکتا ہے ، سینکڑوں بیستون
(پہاڑ) کاٹے جا سکتے ہیں۔"

فریاد زافرنگ و دلآویزی افرنگ
فریاد زشیرینی و پرویزی افرنگ[۲۴]

در عشق و ہوسناکی دانی کہ تفاوت چیست
آن تیشۂ فرہادی ، این حیلۂ پرویزی[۲۵]

تیشہ اگر بہ سنگ زد این چہ مقام گفتگوست
عشق بہ دوش می کشد این ہمہ کوہسار را[۲۶]

من بہ سیمای غلامان فر سلطان دیدہ ام
شعلۂ محمود از خاک ایاز آمد برون[۲۷]

آن شعلہ ام کہ صبح ازل در کنار عشق
پیش از نمود بلبل و پروانہ می تپید[۲۸]

شیخ شہر از رشتۂ تسبیح صد مومن بدام
کافران سادہ دل را برہمن زنار تاب
انقلاب ، انقلاب ای انقلاب
واعظ اندر مسجد و فرزند او در مدرسہ
آن بہ پیری کودکی ، این پیر در عہد شباب
انقلاب ، انقلاب ای انقلاب

از آں پیشِ بتاں رقصیدم و زنار بر بستم
کہ شیخِ شہر مردے با خدا گردد ز تکفیرم

"افرنگ اور افرنگ کی دل آویزی کے ہاتھوں فریاد ہے۔ اس کی شیریں خصلتی اور پرویز فطرتی کے ہاتھوں فریاد ہے
تجھے علم ہے کہ عشق اور ہوسناکی میں کیا فرق ہے؟ وہ یعنی عشق فرہادی تیشہ ہے جبکہ یہ پرویزی مکر ہے
اگر فرہاد نے پتھر پر کلہاڑا چلادیا تو یہ کونسی بڑی بات ہے، عشق تو یہ سب پہاڑ و ہاڑ کندھے پر اٹھا لیتا ہے
میں نے غلاموں کے چہرے پر سلطانی شان دیکھی ہے، محمود غزنوی کا شعلہ ایاز کی خاک سے بلند ہوا
میں وہ شعلہ ہوں جو صبحِ ازل عشق کے پہلو میں بلبل و پروانہ سے پہلے تڑپا تھا
شیخ شہر تسبیح کے دھاگے سے سینکڑوں اصحاب ایمان پر جال پھینکے ہوئے ہے۔ اُدھر سادہ دل کافروں کے لیے برہمن زنار کو بل پر بل چڑھائے ہوئے ہے۔ انقلاب، انقلاب اے انقلاب!
واعظ خود تو مسجد میں ہے اور اس کا فرزند مدرسے میں، وہ یعنی واعظ بڑھاپے میں بھی بچہ بنا ہوا ہے، جبکہ فرزند جوانی ہی میں بڑھاپے کا شکار ہے۔ کیسا انقلاب ہے، واہ عجیب انقلاب ہے
میں نے بتوں کے سامنے اس لیے رقص کیا اور زنار باندھی تاکہ شیخِ شہر مجھ پر کفر کا فتویٰ صادر کر کے باخدا آدمی بن جائے۔"

اقبال نے اپنے اشعار میں حال و ہوائے ایران کو بھی مسلسل پیشِ نظر رکھا ہے تاکہ ایرانی یا برصغیر سے باہر کے فارسی دان قارئین اس کے کلام کا مطالعہ کرتے وقت کسی قسم کی اجنبیت محسوس نہ کریں۔ اسی بنا پر اس نے ایران کے شہروں اور ان شہروں کا بھی ذکر کیا ہے جو کبھی فارسی زبان اور ایران کی تہذیب و معاشرت کی قلمرو میں شامل تھے۔ مثلاً: ہمدان، شیراز، تبریز، اصفہان، کاشان، خوانسار، مدائن، بخارا،

کرنند، مرد، خجند، کا شعر ۔ ۔ ۔ ۔ پھر اس نے ایرانیوں کے جانے پہچانے پہاڑ کوہ الوند کا ذکر ایک ایسے پہاڑ کے طور پر کیا ہے جو بلندی و عظمت کا مظہر ہے ے

شرع می خواہد کہ چون آئی بجنگ
شعلہ گردی واشگافی کام سنگ
آزماید قوتِ بازوی تو
می نہد الوند پیشِ روی تو
باز گوید سرمہ ساز الوند را
از تفِ خنجر گداز الوند را [۲۱]

"شرع چاہتی ہے کہ جب تو حالتِ جنگ میں ہو تو اس وقت تو شعلہ بن جائے اور پتھر کا حلق چیر ڈالے
وہ تیری قوتِ بازو کو آزماتی ہے ۔ تیرے سامنے کوہِ الوند رکھتی ہے
پھر کہتی ہے کہ الوند کو پیس ڈال ۔ خنجر کی گرمی سے الوند کو پگھلا ڈال"۔

جیسا کہ واضح ہے اقبال نے اپنے ملک کے حوالے سے ، جوانی میں ہمالیہ پر نظم لکھی تھی جو ۱۹۰۱ میں اردو رسالہ "مخزن" میں چھپ کر پورے برصغیر میں اقبال کی شہرت کا سبب بنی تھی ۔ ملاحظہ ہو کہ اقبال کی خوبی اسی میں ہے کہ جب وہ ایرانیوں اور دنیا کے دوسرے فارسی زبان والوں سے فارسی میں بات کرتا ہے ، اور اسے اس بات کا علم ہے کہ ان فارسی بولنے والوں کی خاصی تعداد نے (جو ایرانی نہیں ہیں) خود اس کی طرح فارسی زبان کتبِ فارسی کے مطالعہ سے سیکھی ہے اور صرف ان چیزوں یا باتوں سے آشنا ہے جو فارسی نظم و نثر کی کتابوں میں مندرج ہیں ، تو وہ ہمالیہ کی سر بفلک چوٹی کو ، جس سے وہ خود اور برصغیر کے فارسی دان لوگ بخوبی واقف ہیں ، ایک طرف رکھ کر کوہ الوند کو عظمت ، بلندی اور تسخیر ناپذیری کے مظہر کے طور پر اپنے فارسی کلام میں پیش کرتا ہے ۔

اب تک جو کچھ میں نے اس سلسلے میں عرض کیا ہے اس میں اور غیر ایرانی افراد کے ناموں کے ذکر میں ، جن سے اس نے اپنے روحانی سفر "جاوید نامہ" میں ملاقات اور گفتگو کی یا اپنی دوسری تصانیف میں ان کا نام لیا ہے ، منافرت نہیں ہے ؛ اس لیے کہ اس نے اپنے افکار کے اظہار کے لیے یہ ضروری جانا ہے کہ وہ ان کا نام لے ، ان کے افکار کا ذکر کرے اور ان کے نظریات کو

تنقید کی کسوٹی پر پرکھے۔

اقبال کے فارسی کلام میں ہمیں ایران کے اُن بادشاہوں اور پہلوانوں کے اسما بھی نظر آتے ہیں جن کا ذکر ایران کے قبل از اسلام اور اسلامی دور کے تاریخی بادشاہوں کے عہد کی زیب شاعری میں آیا ہے۔ پھر ان سے متعلق موضوعات کی طرف بھی متعدد اشارے ملتے ہیں جیسے: فرشا منشی، جم، جمشید، جام جم، فریدون، درفش کاویانی، محمود غزنوی، طغرل، سنجر، نادر پہلوی؛ اسی طرح زردشت، زرتشتیان، گبر، یزدان، اہرمن، مزدک، ارژنگ اور زبان پہلوی (فارسی) ——

اقبال نے ایسے ہی الفاظ و تلمیحات سے بڑی حد تک استفادہ کیا ہے
یہاں محض مثال کے طور پر مختصراً صرف دو مواقع کا ذکر کیا جاتا ہے:

دور پرویزی گذشت اے کشتۂ پرویز خیز
نعمت گم گشتۂ خود را ز خسرو باز گیر [۳۲]

کارگاہِ زندگی را محرم است
او جم است و شعر او جام جم است [۳۳]

"پرویز کا دور گذر چکا اے کشتۂ پرویز اٹھ۔ اپنی گم گشتہ نعمت کو خسرو سے واپس لے
وہ زندگی کی کارگاہ سے آگاہ ہے۔ وہ جمشید ہے تو اس کی شاعری جامِ جمشید ہے۔"

اقبال ایران کے دشمنوں کو بھی نہیں بھولا۔ کلام کے اقتضا کے مطابق ان کا بھی اس نے جگہ جگہ ذکر کیا ہے جیسے: تورانیان، اسکندر، چنگیز، ہلاکو، تیمور۔ پھر جیسا کہ آپ نے ملاحظہ فرمایا کہیں کہیں اس نے ایران کی تاریخ سے متعلق بعض خاص بڑی بڑی شخصیات کے ناموں سے اسم جنس یا صفت نسبی بنا کر اپنی بات پیش کی ہے، مثلاً: پرویزانِ عصر، دورِ پرویزی کا طے ہو جانا، خاقانی و فغفوری جمشیدی و دارائی، آشوب ہلاکوئی، ہنگامۂ چنگیزی، سدّ سکندری، نے اسکندری، طنطنۂ سکندری اور جنگ و آہنگِ تیموری۔۔۔۔

ایک اور موضوع جس سے یہاں مختصر الفاظ میں بحث کرنا ضروری ہے وہ ہے اقبال کا خود اپنی زندگی کے دوران میں ایران اور ایرانیوں کے بارے میں نظریہ۔ چونکہ یہ اظہارِ نظر ہر طرح سے عالمِ اسلام کے

اتحاد اور عالمی اسلامی حکومت کی تشکیل کی ضرورت کے بارے میں ہے اور اس کے اجتماعی اور سیاسی فلسفے سے وابستہ اور اس اتحاد وغیرہ کے نتیجے میں مسلمان اقوام کی افراد کی حد تک ملت پرستی اور ملیت یعنی نیشنلزم کی طرف عدم توجہی کی ضرورت سے مربوط ہے۔ اس لیے بندہ یہاں، اس بحث کے جواب میں جس کا آغاز کیا گیا ہے، اس فلسفے کی طرف بہت ہی مختصر اشارہ کرنا ضروری سمجھتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اقبال کو زوال مسلمانی، دنیا بھر کے مسلمانوں کے ضعف و بیچارگی اور اسلامی ممالک میں ملاؤں اور صوفیوں کی بے اعتنائی سے بے حد دکھ پہنچا ہے (چنانچہ وہ کہتا ہے) ے

در مسلمانان مجو آن ذوق و شوق!
آن یقین، آن رنگ و بو آن ذوق و شوق
عالمان از علم قرآن بی نیاز
صوفیان درنده گرگ و مو دراز
گرچه اندر خانقاهان های و هوست
کو جوانمردی که صهبا در کدوست
هم مسلمانان افرنگی مآب
چشمهٔ کوثر بجویند از سراب

— — — — — — — —

— — — — — — — —

بی نصیب از سرّ دین اند این همه
اهل کین اند، اهل کین اند این همه

— — — — — — — —

— — — — — — — —

بآن بالی که بخشیدی پریدم
به سوز نغمه های خود تپیدم
مسلمانی که مرگ از وی بلرزد
جهان گردیدم و او را ندیدم

—

"مسلمانوں میں وہ پہلا سا ذوق و شوق مت تلاش کر، وہ یقین وہ
رنگ و بو اور ذوق و شوق نہ تلاش کر
علما قرآن کے علم سے بے نیاز تو صوفیا پھاڑ کھانے والے بھیڑیے اور
لمبے بالوں والے ہیں
اگرچہ خانقاہوں میں ھُو حق ھُو حق کا شور رہے لیکن ان میں ایسا جوانمرد
کہاں ہے جس کے کدو یعنی جام میں شراب ہو
پھر مغرب زدہ مسلمان ہیں جو سراب میں چشمۂ کوثر ڈھونڈ رہے ہیں
یہ سب دین کی حقیقت سے بے خبر ہیں۔ یہ سب اہل کین ہیں، یہ
سب کینے سے پُر ہیں
جو پَر تُو نے مجھے عطا کیا تھا میں اس سے اُڑا، اپنے نغموں کے سوز
میں تڑپا
ایسا مسلمان جس سے موت کانپ اٹھے، مجھے تو دنیا بھر میں کہیں
بھی نظر نہ آیا۔

خاص طور پر برِصغیر کے مسلمانوں کی ذلت، پسماندگی اور بے یقینی کو (کہ وہ خود بھی یہیں کا ایک فرد تھا) تو اس نے اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا، اس لیے اس کی ہمیشہ یہ آرزو رہی کہ برِصغیر کی تاریکی بھی کبھی چھٹ جائے۔ اس سلسلے میں وہ خود کہتا ہے ؎

دگرگوں کشورِ ہندوستان است
دگرگوں آں زمین و آسمان است
مجو از ما نمازِ پنجگانہ
غلامان را صف آرائی گران است [۳۶]

"برصغیر کی حالت دگرگوں ہے۔ وہ زمین و آسمان دگرگوں ہے۔
ہم سے پانچ وقتوں کی نماز نہ چاہو، کیونکہ غلاموں کو صف آرا ہونا
گراں گذرتا ہے۔"

اقبال کے نزدیک دنیا کے مسلمانوں کی اس تمام بدبختی و سیاہ روزی کے کچھ اسباب ہیں۔

اوّل یہ کہ چونکہ وہ خود اعتمادی سے محروم ہو چکے ہیں اس لیے ہر ذلت وخواری پر راضی رہتے ہیں ؛ لہٰذا سب سے پہلے ان میں "خودی" کا پیدا کرنا ضروری ہے۔
اس مرض کے علاج کے طور پر وہ اپنی کتاب "اسرارِ خودی" میں ایک جگہ کہتا ہے

؎ خود را بشناس و دریاب

"اپنے آپ کو پہچان اور پا جا"

اور کتاب "رموزِ بیخودی" میں اس پر اضافہ کرتا ہے : کہ جب تو نے اپنے آپ کو پا لیا تو اب ضروری ہے کہ اپنی ملت میں گم ہو جا !"

پھر کہتا ہے کہ ایک مسلمان کی ملت اسلامی معاشرہ ہے نہ مختلف قسم کی جغرافیائی حدود۔ یہی وہ مرحلہ ہے جس میں دنیا کے مسلمانوں کو ایک تنِ واحد کی صورت میں اٹھ کھڑا ہونا چاہیے الگ الگ ملکوں کی صورت میں نہیں ۔

مردمی اندر جہان افسانہ شد
آدمی از آدمی بیگانہ شد
روح از تن رفت و ہفت اندام ماند
آدمیت گم شد و اقوام ماند[۳۷]

"مردمی دنیا میں قصہ کہانی بن کے رہ گئی ہے ۔ آدمی آدمی سے بیگانہ ہو گیا ہے
روح جسم سے خارج ہو گئی اور سات حصے جسم کے رہ گئے ۔ آدمیت جاتی رہی اور اقوام رہ گئیں !

اس سلسلے میں اقبال کا یہ نظریہ بھی تھا کہ دنیا کے مسلمان جو اس بری حالت کو پہنچے ہیں تو اس کا ایک سبب ان کا "خلافت" کی بنیاد پر طرزِ حکومت کو چھوڑ کر دوسرے طرز ہائے حکومت کی طرف مائل ہونا ہے ۔ اسی بنا پر ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال صدرِ اسلام کے معتقد ایک مسلمان کی طرح اس بات پر اظہارِ حسرت کرتا ہے کہ اسلام نے "لا قیصر و کسریٰ" کا مژدہ سنایا ، "قیصر و کسریٰ" کا طلسم توڑا اور خود "تختِ ملوکیت" پر بیٹھ گیا۔

تمدن اور علم و دانش کے قافلے سے مسلمانوں کے پیچھے رہ جانے کا ایک باعث ، اقبال کے نزدیک ، ان کا اہلِ مغرب کی تقلید کرنا تھا ۔ تاہم مشرق کی اصالت پر اس کا پختہ یقین تھا اور وہ اس حقیقت

پہنچ چکا تھا کہ مغرب والے ہماری خاطر دل نہیں جلاتے ؎

ترا ناداں ، امید غمگساری ہا ز افرنگ است
دل شاہیں نسوزد بہر آں مرغی کہ در چنگ است[۳۸]

" ناداں ! تجھے فرنگیوں سے غمگساری کی امید ہے ؟ (یاد رکھو کہ) شاہین کا دل کبھی اس پرندے پر نہیں کڑھتا جو اس کے پنجے میں ہوتا ہے "۔

شرق را از خود برد تقلید غرب
باید ایں اقوام را تنقید غرب[۳۹]

" مشرق ، مغرب کی تقلید کر کے خود کو کھو بیٹھے گا ، ان اقوام (مشرق) کو تو مغرب پر تنقید کرنا چاہیے "۔

(یہاں فاضل مقالہ نگار نے اقبال کی مغرب سے بیزاری اور مسلمانوں کی تقلید فرنگ پر اپنی ناراضی کی چند باتیں کی ہیں جنھیں چھوڑ دیا گیا ہے) ۔

ایسے اجتماعی و سیاسی فلسفے کا حامل ہونے کے باعث ، نیز دنیا بھر کے مسلمانوں سے اسے جو تعلق خاطر تھا (اور اسی بنا پر وہ " خاک پاک بخارا و کابل و تبریز " کو اپنی آنکھوں کی روشنی قرار دیتا ہے) ۔ اس کے پیش نظر اس نے پیام مشرق میں بھی تمام مسلمانوں پر نکتہ چینی کرتے ہوئے (جیسے عربوں ، مصریوں ، آل عثمان اور اہل برصغیر ہند) ایرانیوں کو بھی لیا ہے ، اسی طرح جاوید نامہ میں بھی اس نے ایرانیوں پر ان الفاظ میں تنقید کی ہے کہ :

" ایرانی بھی ایک عرصے کی خاموشی کے بعد اب سب کاموں میں اہل مغرب کی پیروی میں مصروف ہو گئے ہیں "۔

اسی ضمن میں وہ ایک اور جگہ یوں لب کشا ہے ؎

ترک و ایران و عرب مست فرنگ
ہر کسی را در گلو شست فرنگ[۴۰]

" ترک ، ایران اور عرب سبھی مغرب میں محو ہیں ۔ ہر کسی کے حلق میں مغرب ہی کا کانٹا (پھنسا ہوا) ہے "۔

جاوید نامہ میں نادر شاہ افشار سے بات کرتے ہوئے اقبال نے اس سلسلے میں اپنے نظریات تفصیل سے بیان کیے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس بات پر بھی یقین رکھتا ہے کہ " عزم و ہمت ایرانی

اور ایران کی حکومتِ وقت (جو اب انقلاب کی نذر ہو چکی ہے۔ م) ایران کے مسلمانوں کی مشکلات دور کرنے کی اہلیت رکھتی ہے ؎

آنچہ بر تقدیرِ مشرق قادر است
عزم و حزمِ پہلوی و نادر است
پہلوی آن وارثِ تختِ قباد
ناخنِ او عقدۂ ایران گشاد[41]

"وہ چیز جو مشرق کی تقدیر بدلنے کی اہلیت رکھتی ہے وہ پہلوی
عزم و حزم اور نادر ہے
وہ پہلوی جو تخت قباد کا وارث ہے اور جس کے ناخنِ (تدبیر)
نے ایران کی گتھی کو سلجھا دیا۔"

اجازت ہو تو یہ نکتہ بھی عرض کرتا چلوں کہ اس ناچیز کی نظر میں گزشتہ چودہ صدیوں سے ایرانیوں کا ایک طرزِ عمل یہ رہا ہے کہ اس بات پر فخر کے ساتھ ساتھ، کہ وہ مسلمان ہیں اور قرآن مجید، پیغمبرِ بزرگ اسلام حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ائمۂ اطہار کے ساتھ صدق و خلوص کے ساتھ اظہارِ عقیدت و ارادت رکھتے ہیں، اس وجہ سے بھی کہ وہ ایرانی ہیں اور قدیم و درخشاں اور انسان ساز تمدن و فرہنگ سے بہرہ ور رہے ہیں، خود کو دنیا میں سربلند محسوس کرتے ہیں، لیکن اقبال کے مطابق فرنگیوں کی پیروی کے بارے میں بہت محتاط رہنے کی ضرورت ہے، بالکل اسی طرح گزشتہ برسوں میں یہ موضوع ایران کے علاوہ ایشیا اور افریقہ حتیٰ کہ لاطینی امریکہ کے ملکوں میں بھی توجہ کا مرکز بنا رہا ہے اور اربابِ نظر ان براعظموں کے عوام کو مغرب زدگی اور خود کو یورپ اور امریکہ کے سامنے شکست خوردہ سمجھنے سے بچنے کی تلقین کرتے ہیں۔

اپنی ان معروضات کے اختتام پر میں پاکستان کے نامور فلسفی و شاعر محمد اقبال لاہوری کی روح پر سلام بھیجتے ہوئے یہ حقیقت بیان کرنا چاہوں گا کہ اگرچہ اس نے اپنے آپ کو تنہا اور غریب الدیار جانا اور کہا:

من اندر مشرق و مغرب غریبم
کہ از یاران محرم بی نصیبم

غم خود را بگویم با دلِ خویش
چہ معصومانہ غربت را فریبم [۲۲]

"میں مشرق اور مغرب میں اجنبی ہوں، کیونکہ محرم دوستوں سے
محروم ہوں
میں اپنا غم اپنے ہی دل سے کہہ لیتا ہوں، کیا معصومانہ انداز میں میں
اپنی اجنبیت کو فریب دے رہا ہوں۔"

لیکن آج خوش بختی سے مشرق و مغرب، مسلم اور غیر مسلم ممالک میں اقبال کے بے شمار دوست اور ارادتمند ہیں، اس کی تصنیفات مختلف زبانوں میں پڑھی جارہی ہیں اور ان سے متعلق لوگ بحث وغیرہ کرتے ہیں۔ اگر ابھی تک اس کی آرزوؤں میں سے کچھ کو عملی جامہ نہیں پہنایا جاسکا ——— جیسے ایک عالمی اسلامی حکومت کی تشکیل ——— تو کم از کم تاریخ کے اس مقام پر ہم پہنچ چکے ہیں جہاں ایشیا اور افریقہ کے بہت سے مسلمان بیدار ہوکر تھوڑی ہی مدت میں آزادی سے ہم کنار ہو چکے ہیں۔ اس امید کے ساتھ کہ دنیا کے تمام مسلم ممالک، اپنے شایانِ شان مقام و مرتبہ کے حصول میں کامیاب ہوں، میں اپنے مضمون کو اقبال سے متعلق ملک الشعرا بہار (مرحوم) کے ان چند اشعار پر ختم کرتا ہوں

بیدلی گر رفت اقبالی رسید
بیدلان را نوبت حالی رسید
ہیکلی گشت از سخن گوئی بپا
گفت "کل الصید فی جوف الفرا"
قرن حاضر خاصہ اقبال گشت
واحدی کز صد ہزاراں برگذشت

"اگر ایک بیدل چلا گیا تو اس کی جگہ ایک اقبال پہنچ گیا۔
اربابِ عشق کے لیے حال کا وقت آپہنچا
شاعری کا ایک پیکر وجود میں آیا، جس نے کہا کہ تمام شکار گورخر کے
پیٹ میں ہوتا ہے ——— یعنی دوسرے شعر اس کے آگے مات
ہو گئے۔

موجودہ صدی، خاص اقبال کی صدی قرار پائی ہے۔ وہ ایک ایسا اکیلا تھا جو لاکھوں سے (اہمیت کے لحاظ سے) بڑھ گیا!"

حواشی

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی: ص ۵۱۷
۲۔ ایضاً ص ۱۰۲۱
۳۔ ایضاً ص ۴۹۲
۴۔ ایضاً ص ۴۹
۵۔ ایضاً ص ۱۱
۶۔ ایضاً ص ۸۹۴
۷۔ ایضاً ص ۳۲
۸۔ ایضاً ص ۳۲
۹۔ ایضاً ص ۹۳۸
۱۰۔ ایضاً ص ۸۷۹
۱۱۔ ایضاً ص ۶۰۶
۱۲۔ ایضاً ص ۵۲۷
۱۳۔ ایضاً ص ۵۲۸
۱۴۔ ایضاً ص ۸۶۲
۱۵۔ ایضاً ص ۹۰۷
۱۶۔ ایضاً ص ۲۰۹
۱۷۔ ایضاً ص ۸۳۶
۱۸۔ ایضاً ص ۲۱
۱۹۔ ایضاً ص ۸۶۷
۲۰۔ ایضاً ص ۹۰۵
۲۱۔ ایضاً ص ۲۸۲
۲۲۔ کلیاتِ اقبال فارسی ص ۷۰۵
۲۳۔ ایضاً ص ۱۷۵
۲۴۔ ایضاً ص ۴۷۵
۲۵۔ ایضاً ص ۳۳۱
۲۶۔ ایضاً ص ۴۴۳
۲۷۔ ایضاً ص ۴۶۵
۲۸۔ ایضاً ص ۲۷۵
۲۹۔ ایضاً ص ۴۸۹
۳۰۔ ایضاً ص ۴۸۷
۳۱۔ ایضاً ص ۱۲۷
۳۲۔ ایضاً ص ۳۶۷
۳۳۔ ایضاً ص ۷۵۸
۳۴۔ ایضاً ص ۷۹۴
۳۵۔ ایضاً ص ۹۲۲
۳۶۔ ایضاً ص ۸۹۹
۳۷۔ ایضاً ص ۱۱۵
۳۸۔ ایضاً ص ۵۲۱
۳۹۔ ایضاً ص ۷۶۶
۴۰۔ ایضاً ص ۶۵۰
۴۱۔ ایضاً ص ۷۶۸
۴۲۔ ایضاً ص ۹۳۲

تسہیل خطباتِ اقبال

مرتب ـــــ ڈاکٹر محمد ریاض (شعبہ اقبالیات)

ناشر ـــــ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی۔ اسلام آباد

سن اشاعت ـــــ ۱۹۸۶ء

قیمت ـــــ ۳ روپے پیپر بیک۔ کاغذ معمولی

مبصر ـــــ ڈاکٹر وحید عشرت

اقبالیات کے ضمن میں مختلف تحقیقی اور علمی کتب کی اشاعت میں علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد کا شعبہ اقبالیات کافی محنت سے پیشقدمی کر رہا ہے۔ اس وقت تک انہوں نے اقبال، بچوں اور نوجوانوں کے لیے۔ حرفِ اقبال۔ تقاریر بیادِ اقبال۔ اقبال کا تجزیاتی اشاریہ۔ اقبال اور بلوچستان کے علاوہ تسہیلِ خطباتِ اقبال (زیرِ تبصرہ) شائع کی ہیں۔ اگرچہ اقبالیات کے علاوہ بھی اس شعبہ نے چند اور کتب شائع کی ہیں تاہم ان میں سب سے اہم اور بنیادی کام یہی تسہیلِ خطباتِ اقبال ہے جس کی ایک عرصے سے شدت سے ضرورت محسوس ہو رہی تھی۔ ڈاکٹر محمد ریاض جو اقبالیات کے خود بھی ایک جید عالم ہیں اور اس تسہیل میں خود بھی شریک ہیں، کی زیرِ نگرانی یہ ایک اہم کام ہوا ہے تسہیل کے اس کام میں ان کی دلچسپی اور انہماک کی جتنی بھی تعریف کی جائے کم ہے۔

تسہیل کا کام اس سے قبل بھی تھوڑا سا ہوا ہے۔ مثلاً خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی کتاب فکرِ اقبال کے آخر میں خطبات کی تلخیصات کی تھیں۔ محمد شریف بقا نے بھی اس ضمن میں خطباتِ اقبال پر ایک نظر اسی تسہیل کے ضمن میں لکھی۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے بھی اسی نام سے چند بنیادی معتقدات اور تصورات کی توضیح کی اور آخر میں پروفیسر محمد عثمان نے فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو کے حوالے سے کام کیا۔ ہم نے اپنے ایک تبصرہ میں اس سارے کام کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار اقبالیات کے ایک گذشتہ شمارے میں کیا تھا لہٰذا یہاں اس کی تفصیل کی ضرورت نہیں۔

موجودہ کتاب 'تسہیل خطباتِ اقبال' میں خطبات کی تسہیل کی تفصیل کچھ یوں ہے:

خطبہ اوّل، ڈاکٹر محمد معروف خطبہ دوم ڈاکٹر سی اے قادر۔

خطبہ سوم جناب عبدالحمید کمالی — خطبہ چہارم پروفیسر نیاز عرفان
خطبہ پنجم ڈاکٹر رحیم بخش شاہین — خطبہ ششم ڈاکٹر محمد ریاض اور
خطبہ ہفتم ڈاکٹر ابصار احمد ــــــ نے سہل کیا ہے۔

اس تسہیل کی ایک اور خوبی یہ ہے کہ آخر میں فرہنگِ اصطلاحاتِ فلسفہ و نفسیات بھی دی گئی ہے۔ اور شروع میں علی گڑھ کے نامور فلسفی ڈاکٹر ظفر الحسن کا وہ خطبہ بھی دیا گیا ہے جو انہوں نے علی گڑھ میں خطبات پڑھے جانے کے زمانے میں صدارت کے فرائض ادا کرتے ہوئے دیا تھا۔

تسہیل کی ایک خوبی یہ ہے کہ ہر خطبے کے شروع میں ہر خطبے کے بنیادی نکات بھی دیے گئے ہیں تاکہ وہ افراد جو کسی وجہ سے کوئی خطبہ نہ پڑھ سکیں وہ ان نکات کو پڑھ کر ہی اندازہ کر لیں کہ خطبے کا موضوع کیا ہے۔ پھر ہر تسہیل کے بعد حواشی کا خصوصی طور پر اہتمام بھی ایک قابلِ قدر چیز ہے۔

اس خطبات کی تسہیل پر گفتگو دو پہلوؤں سے ہو سکتی ہے۔ ایک تو اس کا صوری پہلو ہے جس میں ہر خطبے کی تسہیل کی ساخت، اس تسہیل کا فنی معیار، زبان اور طباعت و اشاعت کے ضمن میں ہونے والے تسامحات، فلسفیانہ اور دیگر اصطلاحات کے ترجمے کا جائزہ لیا جا سکتا ہے اور دوسرے خطبات پر علمی اور فکری حوالے سے بات کی جا سکتی ہے کہ ان تسہیلات کا معیار کیسا ہے اور یہ تسہیلات تفہیمِ فکرِ اقبال میں کس قدر معاون ثابت ہو سکتی ہیں۔ جہاں تک تسہیل نگاروں کا تعلق ہے وہ سارے ہی ہمارے کرمفرما ہیں اور ملک کی نامور علمی شخصیات ہیں جو عرصہ دراز سے اقبالیات کے مختلف موضوعات پر لکھ رہی ہیں۔ لہٰذا یقین کیا جانا چاہیے کہ انہوں نے طلبہ اور عام پڑھے لکھے لوگوں کا بھی ان تسہیلات کو کرتے وقت خیال رکھا ہو گا اور ان کا علمی اور فکری تناظر تفہیم اقبال میں موثر ثابت ہو گا۔ چنانچہ ہم ان ہی دو پہلوؤں سے اس تسہیلِ خطباتِ اقبال پر بات کرتے ہیں۔

جہاں تک کتاب کی طباعت، پروف ریڈنگ کا تعلق ہے اس کے بارے میں تو خود ڈاکٹر محمد ریاض صاحب بھی مطمئن نہیں ہیں۔ انہوں نے خود مجھے فرمایا کہ چند ناگفتہ بہ وجوہات کی بنا پر یہ کتاب معیاری طور پر شائع نہیں ہو سکی۔ ان کے اس دکھ اور کرب کے اظہار کے بعد اس سلسلے میں کوئی تنقید بیجا ہو گی۔ ہم تو محض چند اغلاط کی صرف اس لیے نشان دہی کر رہے ہیں تاکہ اگلے ایڈیشن کی اشاعت کے وقت ان کی اصلاح کر سکیں۔ کیونکہ اس کتاب میں تو صفحات کے الٹ پلٹ لگنے تک کی اغلاط موجود ہیں۔ پہلا نسخہ تو ناقابلِ برداشت تھا تاہم دوسرے نسخے میں ممکنہ حد تک احتیاط موجود تھی۔ تاہم سب سے افسوسناک پہلو یہ ہے کہ اکثر جگہ املا کی بھی اغلاط موجود ہیں۔ جابجا تسہیل کرتے وقت اصل لفظ کی جگہ دوسرا معنی

لفظ جڑ دیا گیا ہے کہ جب تک آپ باریک بین نہ ہوں آپ پہ غلطی واضح نہیں ہو سکتی کیونکہ جملے صرف و نحو کی غلطی سے پاک ہیں۔ تدوین کار یا پروف ریڈر نے جو جا بجا غالباً اصل مسودہ نہ پڑھتے جانے کی وجہ سے اصلاح کی ہے یہ اسی کا شاہکار ہے۔ اس سے جملہ صوری طور پہ تو درست ہے مگر معنی کے لحاظ سے غلط ہے۔ چند نظائر ملاحظہ ہوں:

کتاب کے صفحہ ۲۴ پہ Cognitive کا ترجمہ نظریاتی یا عملی کیا گیا ہے جبکہ یہاں علمی کی بجائے لفظ علمی ہونا چاہیے تھا۔

اسی طرح صفحہ ۳۰ پر مساوی اور روحانی کی جگہ مادی اور روحانی۔

صفحہ ۳۲ پہ ابدیت پالینے کی جگہ ابدیت پانے۔

صفحہ ۳۵ پہ محاسن یا تجربی مدرکات کی جگہ محاسن کی بجائے محسوس ہونا چاہیے تھا۔

صفحہ ۵۴ پہ افلاطون۔ ۔ ۔ ۔ ۔ دنیا میں بھی مشہور ہے، یہاں بھی مضحکہ خیز ہے۔

صفحہ ۱۸۱ پہ یکتائیت و فرقیت کی جگہ فردیت ہونا چاہیے۔

صفحہ ۱۲۹ پہ کھل کر محبت کریں لکھا ہوا ہے جو نہایت پُرلطف ہے۔ بحث کو محبت میں بدل کر شاید زیادہ بہتر تاثر پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

ایسے شہ پاروں سے یہ کتاب بھری پڑی ہے۔ خطبات کا ترجمہ کرتے وقت الفاظ اور اصطلاحات کے ڈکشنری معانی دیے گئے ہیں۔ مطلب یہ کہ ایک لفظ کو دیکھ کر جو لغت میں معنی ہیں وہی دے دیے گئے ہیں۔ معنی کا تعین کرتے وقت لفظ کا محل اور مطالب کا سیاق و سباق پیشِ نظر نہیں رکھا گیا۔ ترجمے میں اس طرح کی تاموسیت جس میں محض کسی لفظ کا مترادف لفظ جڑ دیا جائے، نہ تو مفاہیم کا ابلاغ دیتی ہے اور نہ اس سے تسہیل ہوتی ہے بلکہ مفہوم میں تخفیف پیدا کر دیتی ہے۔ پھر تسہیل کرتے وقت مُسلّم علم کلام کی روایت کو بھی یکسر نظر انداز کیا گیا ہے۔ متعدد متکلمانہ و فلسفیانہ اصطلاحات جو ہمارے ہاں رائج ہیں اور ان کے جو مفاہیم موجود ہیں ان سے استفادہ نہیں کیا گیا بلکہ مغربی اصطلاحاتِ فلسفہ کے مُسلّم علمی روایت کو نظرانداز کر کے مضحکہ خیز تراجم کیے گئے ہیں۔ لہٰذا وہ اصطلاحات و تصورات معلق ہو گئے ہیں۔ پھر گذشتہ پچاس سالوں میں فلسفے پر جو کام ہوا ہے اور اردو میں جامعہ عثمانیہ میں اور مختلف دیگر جگہوں پہ فلسفیانہ کتب کے جو تراجم کیے گئے ہیں ان میں بہت سی فلسفیانہ اصطلاحات کے تراجم ہو چکے ہیں، ان سے بھی استفادہ کیا جا سکتا تھا مگر سہل انگاری کی وجہ سے ایسا نہیں کیا گیا۔ پھر یہ تسہیل نگار خود فلسفے کے اساتذہ میں انہیں تو اور بھی اردو میں فلسفے کی اصطلاحات سے آگاہ ہونا چاہیے تھا۔ نمونہ از مشتے خروارے

ملاحظہ ہوں جن سے آپ کو اس تسہیل کے بارے میں علم ہوگا کہ وہ بیناگو ہر مقصود حاصل نہیں کر سکی :

۱۔ "سرچشمہ یعنی نامیاتی تصورات کا مجموعی نامیاتی نظام مطلقاً حقیقی ہے" ص ۱۱

۲۔ "حقیقی ایک مطلق زندگی ہے"۔ ۱۲

۳۔ "اس طرح زمان مکانی منظر بصورت حال بنتا ہے"۔ ۱۲

۴۔ "اس اہم حقیقت کو نظر انداز کر دیا کہ علم میں خواہ وہ مذہبی ہوں یا سائنسی ، فکر یا ٹھوس خیال سے قطع نظر کر کے کچھ حاصل نہیں کر سکتی"۔ ۲۶

۵۔ استقرائی عمل تعلیم کی تلاش میں سرگرداں ہے"۔ ۲۸

۶۔ روحانیت کی تصدیق مادی دنیا کو ترک کر کے ممکن نہیں"۔ ۳۰

۷۔ انسان ایک پیداواری عمل کا نام ہے"۔ ۳۲

۸۔ ہمارا علم ، عقل اور محسوسات میں عقل شامل ہوتی ہے تو کسی محسوس شے کو کوئی ٹھوس شکل ملتی ہے"۔ ۳۳

۹۔ "ذہنی یعنی روحانی ادراک حاصل کر سکیں"۔ ۳۴

۱۰۔ "تمام تجربات غیر قدرتی یا مابعد الطبیعی نوعیت رکھتے تھے"۔ ۳۵

۱۱۔ "ناقابل بیان و ترسیل"۔ ۳۸

۱۲۔ "ہم عین حقیقت کا ادراک معروضی یعنی ایک حقیقت کے طور پر حاصل کرتے ہیں"۔ ۴۴

۱۳۔ "اس وقت فاعل ذات ریٹائر ہو جاتی ہے اور انسان اپنی اقلیت کی تہ تک پہنچ جاتا ہے"۔ ۷۱

۱۴۔ "ہر سیلف کا کیرکٹر ہوتا ہے ۔ اللہ تعالیٰ کا کیرکٹر قدرت اور اس کے مظاہر ہیں"۔ ۷۴

۱۵۔ "زمان ایک بنیادی حق ہے"۔ ۷۴

۱۶۔ "کیا اخروی ایغو یعنی ذات مطلق بھی تغیر پذیر ہے"۔ (یہاں اخروی ترجمہ ہے [illegible])۔ ۷۵

۱۷۔ "بالبصر مثبت"۔ ۸۰

۱۸۔ "یہ امکانات لامحدود کی جگہ عمیق ہیں"۔ ۸۰

۱۹۔ "اس اعلم میں ایک تو انا ئے انتہائی کے معنی پوشیدہ ہیں"۔ ۸۱

۲۰۔ "قرآن نے اللہ کو ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ سمیع بصیر بھی کہا ہے اس لیے وہ ہرگز بے لگام بے قید اور کور شہوت نہیں ہے۔" ص ۸۵

۲۱۔ "ابتدائی غیر مبصرانہ زندگی۔" ۹۹

۲۲۔ درخت دراصل غیر تصوری علم یعنی سرّی علم از قسم جادو، ٹونے، سحر وغیرہ کا درخت تھا۔ ۱۰۱

۲۳۔ "اس داستان کا مرکزی موضوع استقلال زندگی کی فنا ناپذیر خواہش ہے۔ یہ خواہش کہ ایک ایسی ملکیت حاصل ہو جو زوال نا آشنا ہو۔ ایسا اقتدار اور طاقت جو ختم نہ ہو۔ محدود انا کی بقائے مسلسل کی آرزو جو حقیقی مضبوط اور مقرون فرد ہو مگر اس زمان روز و شب میں وہ اپنے استمرار کا موت سے ہمکنار ہونا دیکھتا ہے۔ پس وہ تولید و تناسل میں اپنی تکثیر کر کے ایک طرح کی اجتماعی بقا حاصل کرنے کا داعی ہوتا ہے۔"

یہ اقتباسات مفہوم کو ڈھانپنے اور چھپانے کا جو کارنامہ انجام دے رہے ہیں اس کا اندازہ تو سطور ذیل میں علامہ کی صرف ایک اصل عبارت سے اس کی تسہیل کا موازنہ کر کے ہوگا۔ البتہ ص ۱۰۱ کے باب میں یہ بھی عرض کر دیا جائے کہ یہاں علامہ کا مطلب بھی غلط بیان کیا گیا ہے۔ اقتباس ص ۱۰۲ کی اصل عبارت یوں ہے:

The central idea here is to suggest life's irresistible desire for a lasting dominion, an infinite carear as a concrete individual. As a temporal being, fearing the termination of its carear by death, the only course open to it is to achieve a kind of collective immortality by self-multiplication (Review 69).

انگریزی کے علمی اسلوب سے آشنا کوئی بھی قاری مندرجہ بالا اقتباس کا مفہوم بسہولت سمجھ سکتا ہے۔ خواہ اسے فلسفے کے اصطلاحی اسلوب پر گرفت ہو یا نہ ہو مگر کیا اس کی "تسہیل" کے بارے میں بھی یہی کہا جا سکتا ہے۔ کیا اچھی اردو جاننے والے کسی بھی قاری کو اس اقتباس سے وہی مفہوم بسہولت حاصل ہو

سکتا ہے جو انگریزی میں موجود ہے؟ اگر اس کا جواب نفی میں ہے اور یقیناً نفی ہی میں ہے تو پھر سوچیے کہ تسہیل اپنے مقصود کو کس حد تک حاصل کر سکی ہے!

اب اصطلاحات کے مترادفات کی طرف آیئے:

لفظ/اصطلاح	معنی/توضیح
اصلاح	اصلاح اور درستی
ازمنۂ وسطیٰ	تاریخ کا درمیانی دور۔ اسلامی تاریخ کے درمیانی دور کو بھی کہا جاتا ہے۔
ایجابی علوم	قابلِ حصول علوم
اندرونی ماہیت	حقیقی ماہیت، اصل الاصول
استطلاع	اطلاع
اثباتیت	مقبولیت
حقیقتِ غائی	دلیل غائی کا صحیح اور مصدقہ ہونا۔ غائی کی اصلیت
دارالاسلام	وہ ملک جہاں اسلامی نظام نافذ کرنے کی سہولت ہو اور جہاں اس کے نافذ کرنے میں رکاوٹ نہ ہو
ذاتِ مطلقہ	اللہ تعالیٰ کی ذات
شے بذاتہٖ	خود شے کا ہی ہونا
علم بالحواس	طبعی علوم جو تجربے اور مشاہدے سے حاصل ہوں
عضویاتی احوال	نفسی یا قلبی واردات جن کا اظہار جسمانی حرکت سے ہو
عوارض	بیماریاں، نقائص۔ مفرد عارضہ
عرفان	اندرونی بصیرت یا روشنی

غیر لفظی ذریعہ	زبان اور اس کے آلام کے بغیر
کلامی علم الکلام	ایسا علم جس سے دینی عقائد کو استدلال سے برحق ہونا ثابت کیا جاتا ہے
تمیز	فرق ۔ تمیز
منطق معقولات	منطق کے اقوال
مظہر	اشیاء ۔ مظاہرات
مقامِ کبریا	رسولِ خدا کا مقام ۔ انسان کا بلند ترین اور حقیقی مقام
مابعد الطبیعی حقیقت	مادی یا عالمِ اشیاء کی حقیقت سے ماوراء اقدار و حصول کی حقیقت
موضوع	تصور
معروض	حقیقت
نظریۂ اضافت	وہ نظریہ جس میں اشیاء کی حقیقت کا دیکھنے والے کی پوزیشن اور رفتار سے اقرار کیا جاتا ہے
واجب الوجود	جس کے وجود (ہستی) کا ہونا کسی صورت ناممکن نہ ہو
وارداتِ نفسی	قلبی واردات

اب اثباتیت کا مترادف یا ترجمہ یا معنی معقولیت کیسے ہے اور ایجابی علوم کے مطالب قابلِ حصول علوم کیسے ہوں گے، قارئین خود ہی غور فرما لیں۔

تسہیل کے کام کی نزاکت کے تقاضے کو، یوں لگتا ہے، جیسے نظر انداز کیا گیا ہے۔ اسی طرح خطبات کی تسہیل کا بھی حال ہے کہ اقبال کے خطبات کی تفہیم کی بجائے الجھاؤ پیدا ہوتا ہے اور یہ کتاب اپنی تالیف کا مقصد مکمل طور پر پورا نہیں کر سکی۔ تاہم یہ کتاب ان تمام کوتاہیوں کے باوجود اٹھا کر پھینکنے والی کتاب بھی نہیں۔ فاضل تسہیل نگاروں نے ہر خطبے کے شروع میں خطبے کے نکات دے کر اور آخر میں مباحث کا خلاصہ

دے کر ایک اچھا کام کیا ہے۔ پھر خطبات کی تسہیل میں متعدد نئے گوشے بھی سامنے آتے ہیں جو اس کام کی مشکلات کو ظاہر کرتے ہیں اور بعض ایسے امور بھی ہیں جن پر غور کیا جانا ضروری ہے۔ مجموعی طور پر آخری تین خطبوں کی تسہیل زیادہ دلکش ہے۔ غالباً پہلے خطبات چونکہ مذہب کے نظریۂ علم سے تعلق رکھتے ہیں اور مذہبی تجربہ کے صافضی اور قطعی ہونے پر اصرار کرتے ہیں لہٰذا ان کی تسہیل میں خود اس وقت بھی رکاوٹ پڑ جاتی ہے جب وہ فکر اور وجدان کو نامیاتی طور پر جڑا ہوا بھی قرار دیتے ہیں اور مذہبی مشاہدہ کے ناقابلِ ابلاغ ہونے کا بھی سراغ دیتے ہیں تو ایک منطقی کنفیوژن خود بخود پیدا ہوتا ہے پہلے تین خطبات اپنے موضوع کے اعتبار سے بھی مشکل ہیں۔

بہرحال شعبۂ اقبالیات نے تسہیلِ خطباتِ اقبال کی روایت کو مزید آگے بڑھایا ہے۔ امید ہے اگلے ایڈیشن میں موجودہ ایڈیشن کی کوتاہیاں بھی اور رہ جائیں گی اور یوں تسہیلِ خطباتِ اقبال، شعبۂ اقبالیات کا ایک اچھا کام ثابت ہوگا۔

رجالِ اقبال

مصنف ـــــــ عبدالرؤف عروج

ناشر ـــــــ نفیس اکیڈمی اردو بازار کراچی

صفحات ـــــــ ۵۱۴

قیمت ـــــــ ۱۵۰ روپے

مبصر ـــــــ ڈاکٹر ملک حسن اختر

علامہ اقبال پر بہت کچھ لکھا جا رہا ہے مگر حوالہ جاتی کام کی کمی شدت سے محسوس کی جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ محنت طلب کام ہے۔ دوسرے ناشرین ایسے کام کی اہمیت سے آشنا نہیں ہیں۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ رجالِ اقبال کا مسودہ کئی سال ناشر کے پاس پڑا رہا۔ کتابت ہوا تو سہی مگر چھپ نہ سکا اور بالآخر ضائع ہوگیا۔ مصنف کی محنت رائیگاں گئی۔

کچھ عرصہ سے اقبال کے بارے میں حوالہ جاتی کتب کی افادیت کا احساس ہونے لگا ہے اور چند ایک کتب شائع بھی ہوئی ہیں۔ شاید اسی لیے رجالِ اقبال کے ناشر نے اپنی لاپروائی کا ازالہ کرنے کے لیے مصنف سے اصرار کیا کہ وہ دوبارہ کتاب کو مرتب کر دے۔ مصنفین تو ناشرین کی بات کو ٹال نہیں سکتے لہٰذا کتاب دوبارہ لکھی گئی اور اس وقت ہمارے سامنے ہے۔

عبدالرؤف عروج صاحب کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ انہوں نے بڑی محنت سے رجالِ اقبال کو ترتیب دیا ہے۔ اس کتاب میں یہ نہیں بتایا گیا کہ جن لوگوں کا ذکر ہو رہا ہے، ان کے بارے میں مواد کا ماخذ کیا ہے۔ اس کمی کا احساس مصنف کو بھی ہے لہٰذا انہوں نے حرفِ اوّل میں اس کا جواز یوں پیش کیا ہے۔

> "یہ کتاب تحقیق و دریافت کے مروّجہ اصولوں اور ضابطوں کو پورا نہیں کرتی اور کہا جا سکتا ہے کہ اس میں حوالوں اور اسناد سے پہلوتہی کی گئی ہے۔ اس کے باوجود مجھے یہ کہنے میں ذرا بھی باک نہیں کہ اس کتاب میں جن افراد کا ذکر کیا گیا ہے یا جن کے سوانحی کوائف لکھے گئے ہیں ان کے جاننے والے

اور دیکھنے والے ہم میں موجود ہیں اور ذرا سی سعی اور کوشش سے ان سب کے حالات جمع ہو سکتے ہیں۔ ایسی صورت میں کسی خاص حوالے یا سند کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اس کے علاوہ ان شخصیتوں یا افراد کے اقبال کے ساتھ تعلق کو واضح کرنے کے لیے مختلف اقتباسات درج کیے گئے ہیں۔ وہ سب اقبال کے کلام اور مکاتیب کے مجموعوں، تقریروں، بیانوں یا ان یادداشتوں سے لیے گئے ہیں جو مختلف لوگوں نے مرتب کی ہیں۔ ان کتابوں سے ہر اقبال شناس واقف ہے۔ اس لیے ان حوالوں کے اندراج کو غیر اہم سمجھا گیا ہے۔"

عروج صاحب نے حوالوں کے اندراج سے صرفِ نظر کا جو جواز پیش کیا ہے اس سے انہوں نے خود کتاب کی اہمیت کو کم کر دیا ہے۔ اگر ہر چیز اتنی ہی سہل الحصول ہے تو پھر انہوں نے کونسا کارنامہ سرانجام دیا ہے۔ بجا کہ انہوں نے رجالِ اقبال کے کوائف اکٹھے کرنے میں یقیناً بڑی محنت سے کام کیا ہے۔ تاہم بھی حوالے کی ضرورت اس لیے تھی کہ قاری اگر ماخذ تک جانا چاہے تو آسانی سے جا سکے۔

عروج صاحب نے جہاں حوالوں کو نظر انداز کیا ہے وہاں جن اشخاص کا ذکر کیا ہے ان کا اقبال سے جو تعلق ہے، اسے پوری طرح بیان نہیں کیا ہے۔ اگر کسی شخص نے اقبال کے بارے میں کوئی کتاب لکھی ہے تو اس کا ذکر ہونا چاہیے تھا۔ اگر مضامین تحریر کیے ہیں تو ان کی طرف بھی اشارا کر دینا چاہیے تھا مگر مصنف نے اس اہتمام کو ضروری نہیں سمجھا۔ مثال کے طور پر اسد ملتانی کا بیان ملاحظہ ہو۔ انہوں نے اقبال کو نظم و نثر میں خراجِ تحسین پیش کیا ہے مگر اس طرف اشارا تک نہیں کیا گیا۔ یہ وقیع جعفر بلوچ نے ایسی تحریروں کو اقبالیاتِ اسد ملتانی کے نام سے جمع کر کے شائع کرا دیا ہے۔ امین زبیری کا ذکر کرتے ہوئے انہوں نے بتایا ہے کہ انہوں نے ایک کتاب اقبال کی سیرت پر لکھی تھی مگر اسے بعض وجوہات کی بنا پر شائع نہیں کیا گیا۔ اگر وہ ان وجوہات کا ذکر بھی کر دیتے تو بہتر تھا۔ ویسے امین زبیری کی یہ کتاب "خدوخالِ اقبال" کے نام سے شائع ہو گئی ہے۔ مولانا راغب حسین کے بیان میں اقبال کے بعض خطوط درج کیے گئے ہیں مگر یہ نہیں بتایا گیا کہ مولانا کے نام اقبال کے مکاتیب کا مجموعہ شائع ہو چکا ہے جن میں قیامِ پاکستان کے بارے میں ایسے بیانات ہیں جن کو موضوعِ بحث بنانا چاہیے تھا۔ مولانا کا ذکر ص ۱۴۲ سے ص ۲۴۴ تک ہوا ہے مگر صفحات کی ترتیب غلط ہونے کی وجہ سے بڑی الجھن ہوتی ہے۔

رجالِ اقبال میں ۱۲۲ اشخاص کا ذکر کیا گیا ہے جن میں سب سے طویل بیان آفتاب اقبال کا ہے جو

۵ صفحات پر چھپا ہوا ہے اور سب سے مختصر تذکرہ پروفیسر آسیس مائیکل بینس کا ہے جو بمشکل آدھے صفحے میں سمایا ہے۔ یہ سارے اصحاب جن کا اس کتاب میں تذکرہ کیا گیا ہے اقبال کے معاصرین ہیں لیکن ان شخصیات سے صرفِ نظر کیا گیا ہے جن کا ذکر ان کی تصانیف میں آیا ہے مگر وہ معاصرین نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر ابنِ عربی اور شاہ ولی اللہ کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ اس طرح کے لوگوں کے لیے غالباً جلد دوم میں گنجائش رکھی گئی ہوگی جس کا وعدہ مصنف نے حرفِ اوّل میں کیا ہے۔

عبدالرؤف عروج نے رجالِ اقبال میں خاندانِ اقبال کے دو افراد کا ذکر کیا ہے۔ ایک اقبال کے بڑے بیٹے آفتاب اقبال کا اور دوسرے ان کے بڑے بھائی عطا محمد کا۔ تعجب ہے کہ انہوں نے ان کے والد نور محمد صاحب اور ان کے صاحبزادے جاوید اقبال کا ذکر نہیں کیا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان اصحاب کا ذکر دوسری جلد کے لیے اٹھا رکھا گیا ہے مگر اقبال کے خاندان کے تمام افراد کا ذکر ایک ہی جلد میں ہونا چاہیے تھا۔ اگر دوسری جلد کے لیے اسے مخصوص کیا گیا تھا تو آفتاب اقبال اور شیخ عطا محمد کا ذکر بھی دوسری جلد میں ہی کرنا چاہیے تھا۔ ان خامیوں کے باوجود "رجالِ اقبال" بڑی مفید کتاب ہے۔ اقبال کے قارئین اگر ان اشخاص کے بارے میں جاننا چاہیں جن سے ان کا اقبالیات کے مطالعے کے دوران واسطہ پڑتا ہے تو یہ ان کی مدد کرتی ہے۔ اگر اس کتاب میں یہ بھی بتا دیا جاتا کہ ان اشخاص کے بارے میں مزید معلومات کہاں سے مل سکتی ہیں تو کتاب اور بھی مفید ہو جاتی اور اقبال کے قارئین کو ایک بڑی سہولت میسر آ جاتی۔

اقبال ـــ ایک تحقیقی مطالعہ

مصنف ـــ پروفیسر ڈاکٹر ملک حسن اختر

ناشر ـــ یونیورسل بکس۔

۴۰۔اے۔اردو بازار۔لاہور

صفحات ـــ ۲۴۸

طباعت ـــ دیدہ زیب۔ نفیس کاغذ پر مع متعدد عکوس و تصاویر

قیمت ـــ ۶۰ روپے

مبصر ـــ پروفیسر ڈاکٹر محمد ریاض

جناب پروفیسر ڈاکٹر حسن اختر اردو ادب اور اقبال شناسی کے ضمن میں اپنی تحقیقات کے لیے ملک بھر میں مشہور و معروف ہیں۔ میں ان کے مقالے بڑی دلچسپی سے پڑھتا رہا ہوں۔ کئی سال پہلے "اطرافِ اقبال" اور "دائرۃ المعارفِ اقبال" کے عنوان سے ان کی دو کتابیں مطالعہ کی تھیں اور ان دنوں "اقبال اور نئی نسل" اور زیرِ تبصرہ "اقبال ایک تحقیقی مطالعہ" دو مزید کتابیں مطالعہ کی ہیں۔ جہاں تک میرا احساس ہے ملک صاحب تحقیق کے تقاضوں سے آگاہ ہیں اور ان کی تحریر میں کافی پختگی اور جامعیت ہے۔

"اقبال ایک تحقیقی مطالعہ" مصنف کے سات طویل اور تحقیقی مقالات کا مجموعہ ہے:

- طالب علم اقبال
- اقبال کا سلسلۂ ملازمت
- اقبال اور پنجاب یونیورسٹی
- اقبال اور درسی کتابیں
- اقبال اور عزیز احمد
- اقبال اور کونسل آف سٹیٹ
- علم الاقتصاد

مندرجہ بالا سات مقالوں میں سے صرف "علم الاقتصاد" ایک نیا مضمون ہے جو اس کتاب میں پہلی بار شامل ہوا ہے۔ باقی مضامین مختلف تحقیقی مجلات میں شائع ہو کر خراجِ تحسین حاصل کر چکے ہیں۔

"اقبال ایک تحقیقی مطالعہ" کے ابتدائی مضامین میں متعدد عکس اور تصویریں نہایت عمدگی سے شائع ہوئے ہیں۔ سرکاری اداروں کی شائع کردہ کتابوں میں ایسے لوازمات تعجب انگیز نہیں ہوتے مگر حضرت علامہ کی محبت مظہر ہے کہ نجی اشاعتی ادارے بھی یہ کام نہایت عقیدت اور محبت سے انجام دیتے ہیں۔ ان مضامین میں تحقیق اور انتقاد ساتھ ساتھ چلتے نظر آتے ہیں۔ اس مجموعے میں کئی نئی باتیں ملتی ہیں اور کئی پہلے سے مشہور باتوں کی اصلاح، مثلاً علامہ اقبال کی کئی اسناد پہلی بار عکس کی صورت میں شامل ہوئی ہیں۔ اقبال کے سلسلۂ ملازمت کے بارے میں کچھ باتیں لوگوں نے یونہی مشہور کر رکھی ہیں، مصنف نے تحقیقی مطالب یکجا کر دیے ہیں۔

درسی کتابوں کے سلسلے میں جن دو تین حضرات نے لکھا ہے کہ ملک صاحب نے ان کی تحقیقات پر اضافہ کیا ہے۔ میری طرح کئی حضرات کو علم نہ ہوگا کہ منشی غلام قادر فرخ امرتسری کے ڈرامہ "خنجر ہلال" کی علامہ اقبال نے تعریف کی تھی اور یہ ڈرامہ چونکہ پہلی جنگ عظیم کے بعد ترکوں کی نشاۃ ثانیہ کے سلسلے میں لکھا گیا، اس لیے ہلال کی تعریف پر اقبال کا نوٹ (دیکھیں مکتوبات) اور حضرت علامہ کے ترانۂ ملی کا یہ شعر اس ڈرامے کے نام سے کس قدر ہم آہنگ ہے:

تیغوں کے سائے میں ہم پل کر جواں ہوئے ہیں
خنجر ہلال کا ہے قومی نشاں ہمارا

پنجاب یونیورسٹی کے ساتھ علامہ اقبال کے تعلق کو ملک صاحب کا مضمون بہت روشن کرتا ہے البتہ کسی کتاب میں پڑھا تھا کہ غالباً ۱۹۲۶ء میں جامعہ پنجاب نے بی۔ اے فارسی کا جو نصاب رائج کیا تھا اس میں حضرت علامہ نے اقامہ اور تر سے بیدل کی شاعری کو نصاب میں شامل کروایا تھا۔ میں سر دست ایک بے حوالہ بات کو لکھ رہا ہوں۔ ایسی ہی ایک دوسری بات کا حوالہ گم ہو گیا اور وہ علامہ اقبال کے لندن یونیورسٹی میں علم معاشیات کی کلاسوں میں شامل ہونے سے متعلق ہے۔ اقبال کیمرج میں پڑھتے ہوئے نہ صرف وہاں کے اساتذۂ معاشیات کی کلاسوں میں شریک تھے بلکہ کبھی کبھی لندن یونیورسٹی میں بھی آ پہنچتے تھے۔

"اقبال، نئی تشکیل" اور کئی دوسرے اردو اور انگریزی مقالوں کے مصنف عزیز احمد مرحوم اور علامہ اقبال کے افکار کا قرب و بُعد معروف ہے، اس پر کہاں تک لکھا جائے۔ کتاب کے صفحہ ۲۲۵ پر مصنف نے حصہ مضمون میں "اقبال اور پاکستانی ادب" کے عنوان سے ایک مضمون کی اس مجموعے میں اصلاح کرنی ہے۔ اگلے صفحے پر ابو سعادت جلیلی کے مضمون "اقبال کی آفاقیت کا مسئلہ" کے بارے میں

ایک بار مجھے لکھا تھا کہ یہ جناب ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی کا ہے۔ البتہ صفحہ ۲۴۶ میں انھوں نے عزیز احمد کے دو نئے مضامین کا ان سے انتساب کیا ہے یعنی "اقبال اپنی رباعیات کی روشنی میں" اور "اقبال کی شاعری کا پہلا دور"۔ وہ عزیز احمد کے مضامین میں شامل ہو کر راقم کی نظر سے نہیں گزرے۔ بہر حال عزیز احمد تجدید ہی کے نہیں تجدد کے بھی قائل تھے اور علامہ کے جن افکار سے وہ اپنے مقاصد کے لیے استفادہ کر سکتے تھے، کیا نیز انھوں نے نہایت دقتِ نظر سے مطالعۂ اقبال کیا تھا۔

علم الاقتصاد اردو نثر میں علامہ اقبال کی پہلی تصنیف ہے۔ اقبال (جیسا کہ انھوں نے خود فرمایا) فلسفیانہ تفکر میں اور معاشی مسائل کے بارے میں غور و فکر کر کے زندگی میں توازن قائم کیے رہے۔ ان کی ساری تصانیف اس بات کی غماز ہیں کہ زندگی کے معاشی پہلو پر ان کی بڑی گہری نظر تھی۔ نوابغ کے سلسلے میں اسناد اور ڈگریوں کی بحث عبث ہے۔ اس بات سے قطع نظر کہ اقبال نے معاشیات اعلیٰ جماعتوں کو پڑھائی اور ان کے امتحانات لیے، وہ فکری اور نظری طور پر معاشی مسائل پر پوری دسترس رکھتے تھے۔

علم الاقتصاد کے سلسلے میں انھوں نے تصحیح کی ہے کہ یہ کتاب انگریزی کی کسی کتاب کا ترجمہ نہیں ہے بلکہ معروف کتابوں سے ماخوذ ہے اور مصنف نے کہیں کہیں اپنی رائے کا بھی اظہار کیا ہے۔ اس سے پہلے اقبال واکر کی کتاب "پولیٹیکل اکانومی" کا خلاصہ لکھ چکے تھے۔ البتہ یہ تلخیص اب تک دستیاب نہیں ہو سکی۔ علم الاقتصاد ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی مگر اب اس کتاب کی اشاعتِ ثانی پر ۱۹۰۳ء لکھ دیا گیا ہے جس سے پیدا شدہ غلط فہمی اب بھی موجود ہے۔

"علم الاقتصاد" کے بارے میں ایک دو مضامین لکھے گئے اور ایک دو کتابوں میں اس کا ذکر ہے ملک صاحب نے ان مقالات اور کتب کے استنباطات سے قطع نظر خود تحقیق کر کے صورت حال واضح کی ہے کہ اقبال نے ایف۔ اے واکر کی "پولیٹیکل اکانومی" کو زیادہ پیشِ نظر رکھا ہے۔ ان کا دوسرا ماخذ الفریڈ مارشل کی کتاب "پرنسپلز آف اکنامکس" تھی۔ دونوں کتابوں کے بعض حصوں کو علامہ مرحوم نے پورے کا پورا اردو میں ترجمہ کیا ہے۔ مالتھس کا نظریۂ آبادی اقبال نے ماہرِ معاشیات عمرانیات کی کتاب سے نہیں بلکہ ایف۔ اے واکر کی کتاب سے بالواسطہ طور پر حاصل کیا ہے۔ یہ کتابیں اقبال کے ذاتی مجموعۂ کتب میں موجود رہی ہیں۔ قارئینِ اقبال جانتے ہیں کہ فاضل آبادی کے بارے میں اس مشہور نظریے کا انعکاس "علم الاقتصاد" کے علاوہ اس دور میں اقبال کے لکھے

جاننے والے کئی دوسرے مقالوں میں بھی موجود ہیں۔ مثلاً "قومی زندگی" ۱۹۰۴ء "اسلام بطور اخلاقی اور سیاسی نظریہ" ۱۹۰۹ء اور "ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" ۱۹۱۰ء۔ اس نظریے کا حاصل یہ ہے کہ جب کسی علاقے کی آبادی بہت بڑھ جاتی ہے اور لوگوں کے خورد و نوش اور دیگر سہولتوں کا بندوبست کرنا مشکل ہو جاتا ہے تو قانونِ قدرت اس صورت حال کا خود بندوبست کرتی ہے اور وباؤں اور سیلابوں سے فاضل آبادی کا صفایا کر دیا کرتی ہے۔

اس مضمون بلکہ دوسرے مضامین کی بھی ایک خصوصیت یہ ہے کہ مقالات میں مصنف نے اصل انگریزی زبان کے اقتباسات کی فوٹو کاپیاں بڑی محنت اور اہتمام سے شائع کی ہیں۔ اس سے دلچسپی لینے والے حضرات تحقیق کے آئینہ خانے میں بیٹھے ملاحظہ کر رہے ہیں کہ اصل موضوع اور اصل عنوان کیا تھا اور قیاسی تحقیق کرنے والوں اور زیبِ داستاں کے لیے بات سے بات پیدا کرنے والوں نے کیا سے کیا کر دیا۔ ہم عجمیوں کے تفکر کے بارے میں خود اقبال فرما گئے ہیں:

ذرا سی بات تھی اندیشۂ عجم نے اسے
بڑھا دیا ہے فقط زیبِ داستاں کے لیے

ہمارے ہاں بیشتر تحقیق کا بھی یہی حال ہے۔ دراصل ہمارے یہاں علم کی روایات مفقود رہتی ہیں کہ جس سے تحقیق کو لذت ملے اور صاحبِ علم جلوت میں آ کر کھلم کھلا بات کرے۔ وہ جرأت مند عشق اب نہ رہا جس کی خلوت سے تخلیق کے سوتے پھوٹ نکلیں۔

شیر مردوں سے ہوا بیشۂ تحقیق تہی
رہ گئے صوفی و ملاّ کے غلام اے ساقی!

علامہ اقبال نے "لن ترانی" کی جس اصرار آمیز تحقیق کی بات کی یا تخلیق کے لیے جس ہنگامۂ آفاق کی حامل خلوت گزینی کا اشارہ کیا وہ دونوں اس دور میں کہاں میسّر ہیں کہ:

معنیِ تازہ کہ جوئیم و نیابیم کجاست
مسجد و مکتب و میخانہ عقیم اند ہمہ

ان حالات میں یہ کتاب ایک شعاعِ امید ہے۔ پروفیسر ملک صاحب کی جاندار کتاب پر اپنے نحیف و نزار تبصرے میں کچھ جان ڈالنے کے لیے تخلیق و تحقیق کے سلسلے میں علامہ کے وہ شعر آخر میں لکھ دیے ہیں جن کا اشارہ اوپر کے پیراگراف میں ہوا اور یہی اس تبصرے کا حسنِ اختتام ہے:

علم و ہم شوق از مقاماتِ حیات
ہر دو می گیرد نصیب از واردات
علم از تحقیق لذت می برد
عشق از تخلیق لذت می برد
صاحبِ تحقیق را جلوت عزیز
صاحبِ تخلیق را خلوت عزیز
چشمِ موسیٰ خواست دیدارِ وجود
ایں ہمہ از لذتِ تحقیق بود
لن ترانی نکتہ ہا دارد دقیق
اندکے گم شو دریں بحرِ عمیق
ہر کجا بے پردہ آثارِ حیات
چشمہ زارش در ضمیرِ کائنات
در نگر ہنگامۂ آفاق را
زحمتِ جلوت مدہ خلاق را
حفظِ ہر نقش آفریں از خلوت است
خاتمِ او را نگیں از جلوت است

حیاتِ اقبال کے چند مخفی گوشے

مصنف ـــــــ محمد حمزہ فاروقی

ناشر ـــــــ ادارۂ تحقیقات پاکستان دانش گاہ پنجاب لاہور

صفحات ـــــــ ۵۸۸

قیمت ـــــــ ۱۵۰ روپے

مبصر ـــــــ ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

حکیم الامت حضرت علامہ کی شاعری اور فلسفے پر ان گنت کتب لکھی جا چکی ہیں۔ اسی طرح ان کی زندگی کے بارے میں بھی اگرچہ بہت کچھ لکھا جا چکا ہے لیکن جیسا کہ "حیاتِ اقبال کے چند مخفی گوشے" کے فاضل مرتب نے لکھا ہے "اس بہت کچھ اور کثرت کے باوجود معاملہ برعکس (تشنہ) نظر آتا ہے، یعنی اس ضمن میں بعض اہم معاصر مآخذ سے استفادہ نہیں کیا گیا، حالانکہ انہی سے علامہ کی زندگی کی صحیح اور بھرپور عکاسی ہوتی ہے۔

روزنامہ انقلاب اپنے دور کا ایک اہم اخبار تھا جو عبدالمجید سالک مرحوم اور مولانا غلام رسول مہر مرحوم کی زیرِ ادارت شائع ہوتا تھا۔ دونوں حضرات، حضرت علامہ کے عقیدت مند تھے اور ان کی محفلوں میں اکثر شریک رہتے تھے۔ اسی عقیدت وارادت کے سبب انہوں نے "انقلاب" میں حضرت علامہ سے متعلق اتنی اطلاعات واخبار شائع کر دیں کہ ان کی زندگی سے متعلق اچھا خاصا مواد جمع ہو گیا؛ ایسا مواد جو شاید ہی کہیں اور دستیاب ہو سکے۔ حضرت علامہ کی سیاسی وعلمی زندگی، شاعری، ملازمت وغیرہ کے بارے میں اطلاعات کچھ اس ڈھنگ اور تفصیل سے آگئی ہیں کہ انہیں یک جا کرنے کی صورت میں وہ گویا علامہ کی زندگی پر ایک فلم کی شکل اختیار کر جاتی ہیں اور ہم علامہ کو باقاعدہ چلتے پھرتے، جلسوں میں خطاب کرتے اور اپنے اشعار سناتے اور گاڑیوں وغیرہ میں سفر کرتے دیکھتے ہیں۔

مذکورہ مواد روزنامہ انقلاب کے بیسیوں شماروں میں بکھرا پڑا تھا جسے کتابی صورت دینا اور وہ بھی اس صورت حال میں کہ اخبار کے تمام فائل ایک جگہ دستیاب نہ ہوں، بڑی ہی استقامت اور جانکاہی کا متقاضی تھا۔ محمد حمزہ فاروقی نے جس استقامت اور جانکاہی سے کام لیا اور عشاقِ اقبال پر بلاشبہ احسان کیا ہے۔

جیسا کہ مذکور ہوا کتاب زیرِ تبصرہ حضرت علامہ سے متعلق ان اطلاعات و اخبار کا مجموعہ ہے جو روزنامہ انقلاب میں مختلف مواقع پر اشاعت پذیر ہوتی رہیں اور اس مجموعے کو فاضل مرتب نے بڑے حسن و سلیقے سے ترتیب دیا اور حواشی و تعلیقات کا اضافہ کرکے اس کی اہمیت و افادیت بڑھا دی ہے۔ حواشی و تعلیقات فاضل مرتب کے وسیع مطالعے اور شدید محنت کے غماز ہیں۔

کتاب دیباچے کے علاوہ سولہ ابواب پر مشتمل ہے۔ دیباچے میں فاضل مرتب نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ:

"جب تک عصرِ اقبال کے تمام اخبارات و رسائل میں سے اقبال سے متعلق تحریروں کو تلاش کرکے یکجا نہیں کیا جائے گا اس وقت تک اقبال کی شخصیت اور فکر و فن کے پس منظر کی بھرپور تصویر ابھر کر سامنے نہ آ سکے گی۔"

ان کا کہنا ہے کہ اس جہت میں علامہ کے صرف مضامین، تقاریر اور خطوط کی بازیافت ہوئی ہے جبکہ اس سے وسیع تر پیمانے پر کام کی ضرورت ہے۔

دیباچے میں مولانا غلام رسول مہر مرحوم کا ایک خط بنام مرتب بھی درج ہے جس میں مرحوم نے فاضل مرتب کی توجہ اس کام کی طرف دلائی ہے۔ یہ خط مرحوم کی علامہ سے دل بستگی کے علاوہ ملی جذبے اور درد کا غماز ہے۔ "انمول موتی" کے عنوان سے علامہ کے ۱۲ نادر مقولے بھی شاملِ کتاب ہیں۔

پہلا باب "فکر و فن" کے عنوان سے ہے جس میں علامہ کے مقالات و مضامین کے علاوہ "غیر مدوّن کلامِ اقبال" اور "منظوماتِ اقبال" کو یکجا کیا گیا ہے۔ اس باب میں "نئے سال پر حکیمِ مشرق کا ہنگامہ خیز پیغام" واقعی ہنگامہ خیز ہے۔ اس میں علامہ نے قومیت، اشتراکیت اور فسطائیت کے بتوں کو توڑنے اور انسانیت کا احترام کرنے پر زور دیا ہے۔ یہ پیغام سالِ نو (جنوری ۱۹۳۸ء) کے موقع پر آل انڈیا ریڈیو لاہور سے نشر کیا گیا۔ اصل متن انگریزی میں تھا جیسا کہ حاشیے میں لکھا ہے۔ اس کی تیاری میں (علامہ کی بیماری کے سبب) مولانا سالک نے علامہ کی مدد کی تھی اور بعد میں اس کا اردو ترجمہ "انقلاب" میں شائع کیا گیا تھا۔

دوسرے باب "نقد و تبصرہ" میں تصانیفِ اقبال کا تعارف — علامہ کی جو بھی کتاب شائع ہوتی "انقلاب" میں فوراً اس کا تعارف چھپ جاتا — "کلامِ اقبال سے متعلق مہر کے اداریے" اور "معترضین کی کلامِ اقبال پر تنقید" شامل ہیں۔ یہ تنقید مثبت تنقید اور ستائشِ کلامِ اقبال ہے۔

تیسرا باب "علمی اور تہذیبی مجالس سے وابستگی" میں "دائرہ معارف اسلامیہ"، "اسلامک ریسرچ

انسٹی ٹیوٹ" اور "انجمنِ اسلامیہ پنجاب" جیسے اداروں کا حضرت علامہ کو اپنے مختلف اجلاسوں میں مدعو کرنا، ان سے صدارت کرانا اور دیگر علمی معاملات میں ان سے مشورہ طلب کرنے کا ذکر ہے۔

چوتھے باب "اسفارِ اقبال" میں علامہ اقبال کے بیرونِ ملک، یورپ، افغانستان اور اندرونِ ملک کے سفروں کی تفصیل ہے جو خاصی دلچسپ ہے۔ جب علامہ کسی سفر پر روانہ ہونے لگتے تو "انقلاب" مسلمانوں کو انہیں الوداع کہنے کے لیے سٹیشن پر پہنچنے کی دعوت دیتا۔ اس دعوت کے بغیر بھی کئی مواقع پر ایسا ہوا کہ لوگ گرمی اور بارش کی پروا کیے بغیر سٹیشن پر پہنچ گئے اور اس میں الوداع اور استقبال، دونوں شامل تھے۔ مثلاً ایک سفر سے متعلق خبر ملاحظہ ہو:

"ریلوے سٹیشن پر احباب کا اجتماع تھا جس میں بزرگانِ ملت، وکلا، بیرسٹر، اخباروں کے ایڈیٹر اور کالجوں کے پروفیسر شامل تھے"۔ ص ۲۷۱

اسی طرح یہ خبر:

"آج صبح حضرت علامہ اقبال دہلی سے گذرے تو ہزاروں مسلمان استقبال کے لیے سٹیشن پر موجود تھے۔ سنٹرل مسلم یوتھ لیگ کے علاوہ متعدد انجمنوں نے سپاسنامے پیش کیے، جن کے جواب میں حضرت علامہ نے مسلمانوں اور بالخصوص نوجوانوں کو تاکید فرمائی کہ سچے مسلمان کی زندگی بسر کریں اور آنے والی جنگ کے لیے تیار رہیں۔ . . . ." ص ۲۷۲

اس باب میں علامہ کے خلاف کانگریسیوں کے ناپاک پروپیگنڈے کی بھی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ اس باب سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ کہ حضرت علامہ کو زندگی ہی میں زبردست پذیرائی ملنا شروع ہو گئی تھی جو بعض معاصرین کے لیے "اذیت" اور "حسد" کا سبب بنی تھی۔

پانچویں باب "معاصرین اور احباب" میں گرامی، مولوی میر حسن، پروفیسر آرنلڈ، شیخ نور محمد وغیرہم کا مختصر تعارف، "غازی رؤف پاشا" اور "حاجی لقلقات" کا ذکر ہے۔ اس باب کے پہلے حصے کی کوئی ضرورت نہ تھی کہ ان حضرات پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔

چھٹا باب "مولانا حسین احمد سے روابط" بہت مختصر باب ہے جس میں مولانا کی، علامہ کے زیرِ صدارت جلسوں میں بعض تقاریر کا ذکر آ گیا ہے۔

ایک جگہ مولانا کے قوم اور ملک سے متعلق نظریے کی بھی خبر ہے اور یہی وہ خبر ہے جس نے علامہ سے یہ مشہور قطعہ لکھوایا تھا:

عجم ہنوز نداند رموزِ دیں ورنہ
زدیوبند حسین احمد این چہ بوالعجبیست
سرود بر سرِ منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقامِ محمدِ عربی است
بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است

فاضل مرتب نے اس ضمن میں ساشیے میں مختصراً اشارہ کر دیا ہے ورنہ اس سلسلے میں حضرت علامہ اور مولانا کے درمیان جو بحث چھڑی وہ سبق آموز ہے کہ علامہ تو قرآن کے حوالے سے بات کرتے رہے اور مولانا "فقیہِ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا" کے مصداق لغوی حوالے لاتے رہے۔ جناب جاوید اقبال نے "زندہ رود" میں یہ پوری بحث ریکارڈ کر دی ہے۔

ساتویں باب "علمی اور سماجی سرگرمیاں" میں علامہ کی "جلسوں میں شرکت"، "اقبال بحیثیت وکیل" اور "متفرقاتِ اقبال" کا تذکرہ ہے۔

آٹھویں باب "کلامِ اقبال کی ترویج و اشاعت" میں علامہ کی تصانیف کی اشاعت کے علاوہ ان کے ترانہ کی مقبولیت کی بات ہے۔

نویں باب "فکرِ اقبال سے خوشہ چینی" میں "اقبال پر نظمیں اور نظمِ اقبال سے استفادہ" کے علاوہ "اقبال کی تاریخہائے وفات" جمع کر دی گئی ہیں۔ زیادہ تر تاریخیں حفیظ ہوشیارپوری مرحوم کی نوشتہ ہیں جو اس فن میں طاق تھے۔ لیاقت علی مرحوم کی شہادت پر انہی نے حضرت علامہ کے اس مصرعے سے تاریخ نکالی تھی۔ ؎

سلہ شہید کیا ہے تب و تابِ جاودانہ

یہاں بھی انہوں نے علامہ ہی کے ایک مصرعہ سے ان کی تاریخ وفات نکالی ہے ؎

صدق و اخلاص و صفا باقی نماند (۱۳۵۷ھ)

تاریخہائے وفات کے علاوہ تاریخہائے مزار بھی ہیں اور ان میں بھی حفیظ ہی چھائے ہوئے ہیں۔

دسواں باب علامہ کی "تبلیغِ اسلام" سے متعلق ہے۔ یہ باب بھی خاصا دلچسپ اور اہم ہے۔ اس میں خالد لطیف گابا (لاہور کے مشہور وکیل جن کا ہندوانہ نام کنہیالال گابا۔ کے ایل گابا تھا) کے اسلام قبول کرنے کا واقعہ آ گیا ہے۔

گیارھویں باب میں "زندگی کے مختلف پہلو" زیرِ بحث آئے ہیں جن میں "مختلف عہدوں پر تعیناتی

کی خبریں"، "عارضہ دردِ گردہ اور آخری بیماری"، "کتب و رسائل پر رائے" اور "اعزازی ڈگریاں" کسی قدر تفصیل پر مشتمل ہیں۔

بارھواں باب "اقبال سے متعلق افکار و حوادث کے کالم" کا مجموعہ ہے۔ ان کالموں میں حضرت علامہ سے تعلق رکھنے والوں کی بھی ایک حد تک نشان دہی ہوتی ہے۔ گو یہ کالم مزاح کے حامل ہیں لیکن بعض اہم خبریں اور باتیں بھی ان میں آگئی ہیں۔

تیرھواں باب "طالب علم تنظیموں کی سرپرستی" سے متعلق ہے۔ ان تنظیموں میں "مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن" اور "انٹر کالجیٹ مسلم برادرہڈ" خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

چودھواں باب "قدردانیِ عام" کے عنوان سے ہے۔ اس میں "دوسرا یومِ اقبال" اور "مشاہیر کے پیغام" کی تفصیل ہے۔ دوسرا یومِ اقبال ۹ جنوری ۱۹۳۸ء کو یعنی علامہ کی زندگی ہی میں منایا گیا۔ پہلے یہ ۲۶ دسمبر ۱۹۳۷ء کو منایا جانا تھا، کرسمس کی تعطیلات کے سبب تاریخ بڑھا دی گئی۔ اس موقع پر مشہور اہلِ قلم نے علامہ اور ان کی شاعری پر وقیع مضامین پڑھے۔

پندرھواں باب "چراغِ آخرِ شب" ہے جس میں "اقبال کے انتقال کے بعد مہر کے اداریے" آگئے ہیں۔ یہ اداریے اس موقع پر مہر مرحوم کے دلی کرب کا پتا دیتے ہیں۔

آخری باب "صدف در خلاص و صفا باقی نماند" کے عنوان سے ہے جو، جیسا کہ بیان ہوا، خود علامہ کا ایک مصرعہ اور ان کی تاریخِ وفات بھی ہے۔ اس میں "ماتمِ اقبال" اور "بعد از مرگ" کی تفصیلات ہیں۔ آخری حصے میں مقبرہ بنانے کی تجویز، ختمِ سوم اور چہلم وغیرہ کی خبریں ہیں۔

جیسا کہ ملاحظہ ہوا، فاضل مرتب نے یہ خبریں اور تفصیلات یونہی اٹکل پچو جمع نہیں کیں بلکہ خاص سلیقے سے ان کی ترتیب کی ہے جو الگ محنت اور عرق ریزی کی طالب تھی۔ پھر حواشی و تعلیقات سے بعض تشنہ خبروں کا پس منظر سامنے آگیا ہے جس سے قاری کے لیے حیرت و استعجاب کے ساتھ ساتھ معلومات کا بھی سامان ہوگیا ہے۔ بادی النظر میں اس کتاب کا ایک آدھ حصہ غیر ضروری معلوم ہوتا ہے لیکن جیسا کہ مولانا مہر نے فاضل مرتب کے نام اپنے خط میں لکھا ہے:

> "زمانہ آئے گا جب حضرت علامہ کی ایک ایک ادا، ایک ایک بات کے لیے لوگ چراغ لے کر نکلیں گے۔۔۔۔۔ الخ"

تو شاید اس بات نے فاضل مرتب کو اس پر مجبور کیا ہو کہ وہ "بحرِ انقلاب" میں موجود اس طرح کے تمام بوہر ریزوں کو ایک لڑی میں پرو دیں تاکہ وہ بکھرنے سے محفوظ رہ جائیں اور آنے والے محققین اور شائقینِ اقبال کی پیاس

اعتنا کا محور نہیں

کتاب صوری اور معنوی ہر لحاظ سے دلکش ہے۔ سرورق جاذبِ نظر اور کاغذ اور چھپائی عمدہ۔ چھپائی کی اغلاط "آٹے میں نمک" سے بھی کم۔ غرض کتاب زیرِ تبصرہ بہ ہر طور نہ صرف اقبالیین، بلکہ مطالعے کا تھوڑا بہت ذوق رکھنے والے قارئین کے لیے بھی ایک لائقِ مطالعہ تحفہ ہے، جس کے لیے فاضل مرتب اور ناشر ادارہ شکریے اور مبارکباد کے مستحق ہیں!